

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filosofie

Studijní program: Bakalářský

Studijní obor: Specializace v pedagogice AJ – HU

**POJETÍ VÝCHOVY V DÍLE HANNAH
ARENDTOVÉ**
**THE WORK OF HANNAH ARENDT AND HER
CONCEPTION OF UPBRINGING**

Bakalářská práce: 11-FP-KFL-063

Autor:

Kateřina MARŠÍKOVÁ

Podpis:

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Konzultant:

Počet

| stran | grafů | obrázků | tabulek | pramenů | příloh |
|-------|-------|---------|---------|---------|--------|
| 75 | 0 | 0 | 0 | 26 | 0 |

V Liberci dne: 20. 6. 2011

Čestné prohlášení

Název práce: Pojetí výchovy v díle Hannah Arendtové
Jméno a příjmení autora: Kateřina Maršíková
Osobní číslo: P08000512

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 20. 6. 2011

Kateřina Maršíková

Anotace

Bakalářská práce se zaměřuje na pojetí výchovy v díle Hannah Arendtové. Analyzuje, jak Arendtová pojímá situaci výchovného aktu v moderní společnosti (50. a 60. léta) v kontrastu s minulostí. Problematika je vztažena ke kontextům, jako je společnost, politika, práce, umění atd. Autorka disponuje zvláštním rozdělením základních lidských činností *vita activa* na tři výchozí typy (práce, zhotovování a jednání). Výchova jako významná součást *vita activa* má učit novou generaci odpovědnosti, má navracet k tradici. Arendtová dále vyzývá k výchově předávající hodnoty, odkrývající povrchní každodennost. Jedině v tomto vidí cestu ven ze současné rozsáhlé krize světa. Ta je politickou krizí, odrazem krizové situace výchovného aktu v současnosti. Zároveň však autorka míní, že pouze skrze výchovu lze krizi světa zvrátit. Práce dokazuje, jak Arendtová dává starým termínům (konzervativní výchova, tradice, autorita, hodnoty apod.) nové významy. Autorka zdůrazňuje skutečnost, že nové pojmy v dnešní době způsobují onu krizi, a tak se snaží demaskovat skryté významy a tím modernímu člověku otevírat cestu k hloubce lidské existence.

Klíčová slova: Arendtová Hannah, výchova, tradice, krize, společnost, *vita activa*, odpovědnost, autorita

Annotation

The Bachelor's Thesis is focused on the conception of upbringing (within the meaning of education) in the work of Hannah Arendt. It analyses Arendt's grasp of upbringing in the modern society (1950's and 60's) in contrast with the past. This issue is dealt with the study of the contexts such as society, politics, labor, arts etc. Hannah Arendt offers specific division of the basic human activities *vita activa*. She distinguishes between labor, work and action. Upbringing as a significant component of *vita activa* is supposed to lead a new generation to responsibility. Moreover, it should lead back to tradition. Arendt also highlights the upbringing that is able to pass the values on and to disclose the reality of living shallow everyday life. This is for Arendt the only way out of the contemporary world's crisis. This crisis is of a political origin, it is the impact of the crisis in upbringing spread nowadays.

Therewithal, the author believes that upbringing alone can save the world from the crisis. The Bachelor's Thesis demonstrates the fact that Arendt grants new meanings to familiar terms (such as conservative upbringing, tradition, authority, values etc.). Arendt emphasizes that the new terms used nowadays resulted in the crisis. Therefore she tries to discover concealed meanings to open the door to the depth of humanity.

Key words: Arendt Hannah, upbringing/education, tradition, crisis, society, *vita activa*, responsibility, authority

Obsah

| | |
|---|----|
| Obsah | 6 |
| Úvod..... | 8 |
| 1 Dílo Hannah Arendtové a faktory, které ho ovlivnily | 11 |
| 2 Pojem krize a její oblasti | 14 |
| 2.1 Autorita | 17 |
| 2.2 Svoboda..... | 19 |
| 2.3 Výchova a vzdělání | 21 |
| 2.3.1 Výchova jako uvádění do světa | 26 |
| 2.3.2 Pojetí konzervativní výchovy..... | 27 |
| 2.3.3 Odpovědnost ve výchově | 28 |
| 2.4 Krize kultury | 29 |
| 2.4.1 Kultura versus zábava | 32 |
| 2.4.2 Kultura versus umění versus politika..... | 32 |
| 3 Lidská podmíněnost | 35 |
| 3.1 Konečnost lidského bytí..... | 37 |
| 4 Člověk ve společnosti | 40 |
| 4.1 Oblast veřejná a soukromá | 40 |
| 4.2 Vyvlastnění a vznik společnosti..... | 44 |
| 5 Jedinec v masové společnosti..... | 47 |
| 5.1 Banalita zla..... | 47 |

| | |
|--|----|
| 5.2 Svědomí | 48 |
| 5.3 Vláda Nikoho | 51 |
| 5.4 Role výchovy v uvědomění si vlastní identity | 51 |
| 6 Vita activa a vita contemplativa | 54 |
| 6.1 Kontemplativní život..... | 54 |
| 6.2 Činný život..... | 57 |
| 6.2.1 Práce | 57 |
| 6.2.2 Zhotovování | 60 |
| 6.2.3 Jednání | 62 |
| Závěr | 71 |
| Seznam literatury | 73 |

Úvod

Všichni nějak chápeme a máme zakořeněno, že výchova je něco potřebného, co k lidskému životu neodmyslitelně patří. O tom svědčí i fakt, že se tematikou výchovy dnes zabývají nejen mnohé odborné a naučné publikace (převážně z oboru pedagogiky a psychologie), ale i články z populární literatury či televizní programy a podobně. Výchova je něco, co se nás všech dotýká – byli jsme vychováni a vychováváme své potomky (či nás to teprve čeká). Je to jakási povinnost, která je nám, lidským jedincům, uložena.

Tématem této bakalářské práce bude snaha o interpretaci pojetí výchovy v díle Hannah Arendtové, významné filosofky 20. století. K výběru tématu mi dopomohla skutečnost, že studuji na pedagogické fakultě (proto je mi téma výchovy blízké) a dále, že mimo jiné studuji humanitní obor (proto jsem si zvolila autorku, která není čistě filosofkou, ale její dílo zasahuje hned do několika oblastí studií o člověku).

Primárním cílem práce je ukázat, jak Arendtová rozvíjí pohled na výchovu a vzdělání (popřípadě vzdělávání) jedince v kontextech krize autority, hodnot a kultury. Dozvíme se, že výchova se v dnešní době dostala do situace, kdy jí přestáváme rozumět. Již neplní očekávání, jež jsou s ní spojena. Vyslovím klíčovou myšlenku Arendtové, že toto vše má souvislost se ztrátou tradic v moderní době. Podle autorky člověk bez tradic ztrácí návody pro svůj život a ruku v ruce s tím se vytrácí porozumění sobě samému, světu a jevům v něm. Jak v autorčiných pracích, tak ani v této mé reflexi, nejde primárně jen o promýšlení výchovy a vzdělávání, ale o analýzu kontextů, v nichž výchova a vzdělávání vystupují (společnost, politika, práce, umění...) Protože je pro dílo Arendtové typické také časté obracení se k antickým dějinám, dotknu se v bakalářské práci na několika místech nutně i dějinné stránky člověka a společnosti vůbec. Dějiny Arendtová zkoumá především proto, aby mohla porovnat starověké a moderní pojetí dějin. Poukazuje tím na příčiny přerušení tradic a nastiňuje vývoj základních lidských činností *vita activa* (činného života).

Podklady pro práci jsou získány pomocí textové analýzy klíčových děl Hannah Arendtové. K objasnění autorčiných názorů na výchovu a vzdělání (a zároveň ostatní

fenomény zakoušející krizi) využívám převážně publikace s názvem *Krise kultury: čtyři cvičení v politickém myšlení*. Ostatní základní pojmy politické filosofie, relevantní k tématu a zároveň klíčové k vysvětlení současné situace vzdělávání a výchovy, čerpám z titulů jako *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*, *Vita activa: neboli, O činném životě, O násilí* a další.

Struktura práce je členěna do šesti větších celků. V první kapitole budu sledovat obecné informace o autorce a jejím díle a poskytnu vhled do souvislostí, jež budou pro pochopení některých autorčiných názorů a koncepcí či postojů podstatná.

V následující, hned po objasnění pojmu krize, budu rozebírat oblasti, které se dle Arendtové nachází v krizi a pro které dnes nenalézáme odpovědi, protože pro nás již ztratily tradiční hodnotu. Autorka se konkrétně zabývá krizí autority, svobody, výchovy a vzdělání a kultury. Zprvu nastíním, proč autorka klade takový důraz na tradice a co jejich zmizení v moderním světě přineslo. Co se týče pojetí krize výchovy a vzdělávání, ta v této části bude dominovat a bude jí věnován značný prostor. Autorka upozorňuje na to, že tuto krizi vyvolaly některé rysy reformní pedagogiky (nově zavedeného směru v pedagogice konce 19. a počátku 20. století), která zrušila vše dosud platné a postavila ve výchově a vzdělávání přání a individualitu dítěte na vrchol celého výchovného aktu. Tradiční role aktérů výchovy tedy byly pozměněny, prohozeny. Vychovatel již neurčuje, jakým směrem se výchova bude ubírat, nýbrž tento směr udává vychovávaný. Tím došlo k přerušení tradice a ve výchově zákonitě začal chaos. Výchova přestala být funkční jako taková. Arendtová nabízí řešení a cestu ven z krize v podobě konceptu tzv. konzervativní výchovy. Ten poukazuje na hledání řešení v tradičních předpokladech výchovy, v obnovení tradičních hodnot. S tímto návratem k hloubkám tradice souvisí nutnost přiznání si a převzetí odpovědnosti ve výchově, která má u Arendtové dvojí charakter (odpovědnost ke světu a zároveň k dětem).

Třetí kapitola se bude zabývat podmínkami lidské existence, tak, jak je Arendtová nastiňuje převážně v díle *Vita activa: neboli o činném životě*. Mezi ony podmínky Arendtová řadí natalitu, mortalitu, světskost, pluralitu a existenci země. Tuto studii

autorčina pojetí člověka považuji za přínosnou a podstatnou pro tematiku výchovy a vzdělávání.

Následující, čtvrtá kapitola poskytne vysvětlení pojmů veřejná a soukromá sféra na pozadí antických dějin. Tyto dvě sféry postupem času ztrácí svou platnost a přichází nová oblast – sféra společenská. V druhé části této kapitoly se budu tedy zabývat vznikem společnosti a tím, jak tento nový útvar ovlivnil život člověka a mimo jiné také situaci výchovy.

Jaká jsou specifika jedince žijícího v masové společnosti, se budu snažit nastínit v kapitole páté, která čerpá převážně z titulu s názvem *Eichman v Jeruzalémě* (ten je výsledkem autentických zážitků, které si autorka odnesla z procesu s nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem) a bude zaměřena na studii Arendtové, kdy na příkladu nacistického zločince ukazuje, kým se člověkem vlivem pochodů v masové společnosti může stát.

Poslední, šestá kapitola, bude věnována zasvěcení do autorčina pojetí lidského života jako *vita activa* (v kontrastu s *vita contemplativa*), který je podstatný pro objasnění jejích názorů na společnost a výchovu. Jak se dozvíme, *vita activa* zahrnuje tři typy činností – práci, zhotovování a jednání, které podrobněji rozpracovávám v druhé části této závěrečné kapitoly.

1 Dílo Hannah Arendtové a faktory, které ho ovlivnily

Hannah Arendtová¹ se zařadila mezi významné myslitele dvacátého století. Záměrně užívám prostý pojem „myslitele“. Dá se říci, že byla politickou filosofkou. Nesporně bychom ji mohli zařadit k několika filosofickým školám (převážně fenomenologická, částečně existencialistická). Ona sama však odmítala být řazena k jakémukoli proudu, ponechávala si nezávislost. Najdeme i charakteristiku Arendtové jako propagátorky humanismu z toho důvodu, že se snaží problémy pouze s jistou dávkou nestrannosti nastínit a rozebrat, místo aby čtenáři poskytovala nějaký objektivní náhled.²

Dílo Arendtové lze rozvrhnout do jakýchsi dvou hlavních okruhů, které však nejdou od sebe čistě oddělit, v každém z následujících titulů bychom našli prvky obou z navržených oblastí. Prvním okruhem je filosofie dějin a antropologická filosofie. Zde lze zařadit díla jako je *Vita activa: neboli, O činném životě*, zčásti *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*, *Pojem lásky u Augustýna*. Druhá větev obsahuje filosofii politicky zaměřenou a tituly jako *Původ totalitarismu I.-III.*,

¹ Hannah Arendtová je považována za americkou filosofku s německo-židovským původem. Narodila se v Německu v židovské rodině roku 1906. Ve svém díle navazuje na své učitele M. Heideggera, E. Husserla a K. Jasperse. Studia ukončila promocí u K. Jasperse roku 1928. Vyrůstající vliv antisemitismu ji donutil emigrovat, nejprve do Francie (1933), později do USA (1941). Spojené státy jí poskytly domov, mohla zde najít sebe a své místo za předpokladu, že se nemusela zcela ztotožnit s americkým světem, ale mohla si ponechat svou identitu, být nezávislá. Pro ni byl zásadou tzv. „social nonconformism“. (předmluva knihy YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press: 1982) Fakt, že byla uprchlou německá židovkou z nacistického Německa, způsobil, že získala americké občanství až po osmnácti letech pobytu. Postupně si získala slávu a uznání. Přednášela na amerických univerzitách – University of Chicago (1963–1967) a New School for Social Research v New York City (1967–1975). Umírá v roce 1975 (New York). (YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press: 1982)

² NIDA-RÜMELIN, J. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond. Praha, 2001, s. 47

opět *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení, Eichman v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla, O revoluci, O násilí* a další.³

Politická tematika je v jejím díle nepřehlédnutelná. Asi největší slávu jí přinesla právě studie fenoménu totalitarismu (*Původ totalitarismu I.-III.*). Přímá zkušenost s německým prostředím v době druhé světové války a se vším, co toto období přineslo, jí byla ponutkou ke zkoumání totalitních režimů, ale i fenoménů jako je svoboda či autorita. Přestože hlavní zaměření jejího díla nebylo téma výchovy, v jejích úvahách hraje významnou roli. V mezích filosofie výchovy a filosofické antropologie se zamýšlí nad problémy krize moderní doby. Hlavní námět s tímto související a vyskytující se na mnoha místech v díle Arendtové je myšlenka vymizení tradice z našeho světa. Ta má pak za následek spoustu změn – od změny našeho vztahování se ke kultuře, tradičně uznávaným hodnotám, až po změnu situace výchovného aktu. Celý náš život závisí na prostředí, v němž vyrůstáme a žijeme, v němž probíhá výchova jedince, a do něhož se má nová generace začlenit. Pokud toto prostředí je poznamenáno ztrátou tradice, dochází nutně ke krizi.

Jedním z hlavních vlivů na dílo Arendtové měly politické události doby, v níž žila. Tyto události poznamenaly mimo její soukromý život také její myšlení. Druhým hlavním faktorem je jistě její studium a přátelské kontakty. Učitelem Arendtové byl Martin Heidegger a mimo jiné také Karl Jaspers.⁴ Martin Heidegger je považován za

³ ŠPRTA, M. *Dospělost u Hannah Arendtové*. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova, 2007, s. 11

⁴ S Heideggerem udržovala poměr a s Jaspersem přátelství. Rozhovory, setkání a vztahy s těmito dvěma ji vedle manželství (Günther Anders, po něm Heinrich Blücher) naplňovaly, obohacovaly a dávaly podněty pro její práce po celý život. (ETTINGER, E. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Praha: Academia, 2004.) V této knize najdeme tyto věty (vysvětlující oblíbenost Heideggerových přednášek): „Zčásti se na tomto kultu podíleli především židovští studenti, kteří putovali za Heideggerovými přednáškami takřka s náboženským zanícením. Protože své židovství odmítali a Němci je mezi sebe nechtěli přijmout, mnozí němečtí židovští intelektuálové neměli žádnou vyhraněnou identitu. Aby ze své beztvaré identity vytvořili novou, skutečně německou, museli si německého ducha niterně osvojit, a k tomu dospívali jen tím, že se zcela ponořili do filosofie. Proto proudili k prominentním filosofům a v době, kdy Arendtová začala studovat, byl tím

představitele fenomenologického proudu ve filosofii, ale byl z části i impulzem pro vznik a rozvoj existencialismu. Karl Jaspers oproti tomu patří k proudu existencialismu s křesťanskou orientací.⁵ Arendtová se inspirovala jimi prezentovanou filosofií. Náznaky můžeme nalézt v jejím pojetí člověka jako konečné bytosti, a také jako bytosti „nehotové“, která si musí stále zajišťovat svou existenci a „starat“ se o ni. Naše existence je „pobyt“, z čehož vychází myšlenka sdílení světa s druhými. Další návazností je náhled na život jako „možnost“, kterou naplňujeme svými rozhodnutími na základě svobodných uvážení. Mimoto také pojetí světa a lidstva upadlého v prostou žitou každodenností či dosobněné pobývání a konání toho, co se koná a má konat, bez kritické sebereflexe poukazuje k fenomenologickým (případně existenciálním) myšlenkám. Lehce najdeme také zdroj Arendtové myšlenek, když popisuje vyhrocenost situace, která nám otevírá cestu zpět k novému uchopení problému, k uvědomění si naší závislosti na řešení, na zájmu o budoucnost věci. Jedná se o stav, kdy „člověk znovu sestoupí ke kořenům svého opravdového bytí“.⁶

nejprominentnějším Martin Heidegger. Jejich touhu stát se nedílnou součástí německé kultury mohl nejučinněji ukojit myslitel, filosof, který ztělesňoval německého ducha.“ (ETTINGER, E. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*,... s. 31)

⁵ BLECHA, I. *Filosofie*. 4. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 193–201

⁶ Tamtéž, s. 191

2 Pojem krize a její oblasti

Slovo krize vzniklo ze starořeckého *krino* a později křisis znamenající zvažování, posuzování, vybírání ze dvou protichůdných variant. Termín krize tedy naznačuje, že se nějak vztahujeme ke skutečnosti, pocítujeme závazek k řešení vzniklé problematické situace. I pro Arendtovou je krizí jakýsi stav, který se vyznačuje ostrými a vyhocenými protiklady, které ohrožují společnost. Mimo to upozorňuje, že tento vyostřený stav nás má přivést k zamyšlení, zastavení a obrácení se na správnou cestu. „Krise nás vrhá zpět k otázkám samotným a vyžaduje, abychom na ně odpověděli, postaru, anebo nově, ale v každém případě přímo.“⁷ Krize má za úkol poukázat na nutnost proměny našeho společného světa, jehož jsme součástí. Všichni jsou tedy vázáni vzniklou situací a podílem na jejím řešení. Měli bychom se znovu pečlivě pít po základech, na kterých půjde vystavět nový, lepší svět. Této tematice se věnuje v díle s názvem *Krise kultury*.

Marian Šprta ve své dizertační práci vystihuje krizi, jak ji pojímá Arendtová, slovy: „Krise, o níž jde, je politická krize tradice evropské kultury v moderním světě...“⁸ Myšlenka zanevření na tradice je klíčovou v Arendtové pojetí krize. To, co dnes nazýváme krizí, je vlastně chaos prostupující celou moderní společnost bez výjimky. Zmatený svět, v němž se ocitáme, je důsledkem toho, že jsme přerušili přirozené plynutí bohatství z minulosti do současnosti. Abychom byli přesní, měli bychom spíše říci do budoucnosti, jelikož podle autorky žádná přítomnost neexistuje – je zde pouze časoprostor, na nějž tlačí síly z minulosti zároveň se silami z budoucnosti. Hovoří o tom, že se ocitáme doslova v „trhlině v čase“⁹. Tím je myšleno, že žijeme někde v propasti mezi minulým a budoucím, přítomnost tedy neexistuje. Podle

⁷ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 98.

⁸ ŠPRTA, M. *Dospělost u Hannah Arendtové...*, s. 75

⁹ Více viz Předmluva: TRHLINA MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ; ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 13

Arendtové se jedná o „časový interval, který je zcela definován tím, co již není, a tím, co ještě není“.¹⁰

Nabízí se otázka, co je to vlastně tradice? Původ slova najdeme v latinském *tradere*, což překládáme jako odevzdávat či přenechávat.¹¹ „Pro tradici je tak typické především to, že musí být sdílena (jinak by nebyla tradicí) příslušníky po sobě jdoucích generací. Je tedy výrazem soudržnosti a solidarity společenství, poutem mezi generacemi, poutem mezi minulostí a současností.“¹² V případě přerušení tradice se právě dostaneme do výše zmíněné „trhliny v čase“, nemáme se k čemu obracet a mladí a staří k sobě nemohou najít cestu, nemohou vést dialog. K pojetí tradice jako klíče k porozumění současné situaci světa a jako podkladu, který lze pozměnit tak, jak se vyvíjí lidské pokolení, dodejme popis tradování od Jaroslavy Peškové. Tradovat podle jejích slov „znamená uvolnit to, co je jako proces již uzavřeno, dokonáno, z původních souvislostí a učinit to předmětem nového vztahu: ptát se znovu na to, co se odehrálo a uzavřelo, jako na možnost, na kterou lze navázat, kterou lze v dalším procesu přeskočit, nebo kterou je třeba zásadně odmítnout. Jinými slovy: to, co je dokonáno, vystupuje jako půda porozumění pro ustrojení naší současnosti. Kdo nerozumí předpokladům, nemá šanci v přítomnosti uspět“.¹³

Abychom se však vrátili k myšlence pojetí krize jako politické, je nutno zdůraznit, že Arendtová chápe politiku jinak, než my dnes. Nikoli řízení státu, korigování vztahů uvnitř, spravování, ovládání, vládnutí a podobně.¹⁴ Arendtová pracuje s pojmem

¹⁰ ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*,... s. 13

¹¹ Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, s. 417

¹² PELCOVÁ, N. *Dějinné vědomí, tradice a výchova*. In *Filosofický časopis*. roč. 58, 1/2010, s. 78

¹³ PEŠKOVÁ, J. *Role vědomí v dějinách: a jiné eseje*. Praha: Lidové noviny, 1998, s. 28

¹⁴ *Sociologický slovník* Jana Jandourka uvádí, že politika je „Činnost spojená s vládnutím, jejímž cílem bývá hledání rovnováhy ve společnosti a smířování protikladných zájmů.“ (s. 186) či „Dnes

politika v mezích života v *polis*, který se vyznačuje mnohostí, rovností, příležitostmi k jednání. Především však spojuje oblast politiky se svobodou. Jedinci je dána svoboda jednání. Jan Patočka v knize *Kacířské eseje o filosofii dějin* uvádí: „...politický život ve své původní a prvotní formě není nic jiného než jednající svoboda (ze svobody pro svobodu) sama“. ¹⁵ Jde tedy o to, že člověk v rámci politického života, života v *polis*, má možnost projevat se jako svobodná bytost mezi ostatními, sobě rovnými obyvateli.

Již bylo řečeno, že krize se týká nás všech. Sdílíme jeden svět se stejnou minulostí, se stejně bezmocnou (ne)přítomností a je na nás, lidských jedincích, vzniklou situaci řešit. Arendtová píše: „Když se vlákno tradice konečně přetrhlo, trhlina mezi minulostí a budoucností přestala být něčím, co se týká pouze aktivity myšlení a jako zkušenost je omezeno jen na nemnoho jedinců, kteří myšlení učinili prvořadou náplní svých životů. Stala se hmatatelnou skutečností, která mate každého, jinak řečeno, stala se skutečností s politickým významem.“ ¹⁶

Podle Arendtové si nevíme rady s pojmy jako je svoboda, autorita aj. právě proto, že jsme pod vlivem novověké snahy o překonání všeho, co bylo, všeho minulého, starého a zaběhnutého, zapomněli na důležitost předávání hodnot, zkušeností a vzorů, z nichž lidé vždy čerpali. Přitom H.-G. Gadamer píše o předávání tradice: „To, co se chystáme přijmout, v nás vždy už nějak rezonuje, a je zrcadlem, v němž se každý z nás poznává. Skutečnost tradice totiž vůbec nepředstavuje problém poznání, nýbrž fenomén spontánního a produktivního osvojení předaných obsahů.“ ¹⁷ Podle jeho slov by tedy předávání bohatství našich předků mělo být něco přirozeného, z čeho vycházíme při chápání sebe sama a světa, něco, po čem se nemusíme složitě pít, co nám je dáváno a čeho se máme aktivně chopit, popřípadě se vůči tomu

všechno, co se týká způsobů, jak je společnosti řízena.“ (JANDOUŘEK, J. *Sociologický slovník*. 2. vyd. Praha: Portál, 2007, s. 186)

¹⁵ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 123

¹⁶ ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*,... s. 17

¹⁷ GADAMER, H.-G. *Problém dějinného vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994, s. 28-29

vymezit. Avšak, jak uvažuje Arendtová, plynutí tradice bylo narušeno, a tak platné odpovědi na otázky nelze nalézt. Ve svém díle se zabývá jak krizí autority, tak také svobody, kultury a v neposlední řadě výchovy a vzdělávání.

2.1 Autorita

Autorita je s výchovou bytostně spojena. Je to spojitost přirozená a podvědomá. Autorita ve výchově je žádoucí, výchova je na ní založena. Základem je respekt vychovávaného k vychovateli. Počátkem své eseje s názvem *Co je autorita?* však autorka předesílá, že je to něco, co už vlastně vymizelo, a tak bychom podle ní měli hovořit spíše o tom, co autorita byla. Vymizela podle Arendtové vlivem sekularizace a ztráty váhy tradice. Důležité však je nejprve si vyjasnit, jak tento pojem uchopuje Arendtová. Autorita obecně nutí lidi k poslušnosti a udává nějaký řád ve společnosti. Podle autorky nelze chápat autoritu jako násilí ani boj za pomoci argumentů, protože k těmto oběma případům se uchylujeme až v případě, že již na autoritu nelze spoléhat. Naopak autoritou je slovy Arendtové míněn „vztah mezi tím, kdo poroučí, a tím, kdo poslouchá, nespočívá ani ve společném rozumu, ani na síle poroučejícího; to, co ho vytváří, je hierarchická struktura, jejíž oprávněnost oba uznávají a v jejímž rámci má každý z nich předem určené místo“.¹⁸ Zde se ukazuje, jaký význam Arendtová přikládá tradicím, v tomto případě konkrétně tradičnímu uspořádání ve společnosti. Autorita má tedy svůj bytostný základ v tradici. Za autoritu byl totiž tradičně považován ten, kdo byl provázán s minulostí, nikoli ten, kdo disponoval mocí, jak se dnes mylně domníváme. Co se týče starověkých Římanů, zde fungovala autorita na principu autority starších a to proto, že se blížili ke svým počátkům, předkům, k minulosti. Nešlo zde o bohatší životní zkušenosti. A tímto se opět dostáváme ke kamenu úrazu moderní doby. Podle Arendtové totiž v moderní době zapomínáme na tradice, připisujeme jim jen pramalý význam. Myslíme si, že bez tradic lze žít. Bez nich se podle autorky se ztrácí hloubka lidské existence, jsme jakoby vykořenění. Náš svět je jiný, je pyšný, povrchní, bez kořenů a to vše je způsobeno tím, že zapomínáme.

¹⁸ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, ...s. 7

Starověcí Římané žili s tradicemi a byli na ně pevně vázáni. Neustále se odkazovali k tradici svého založení. Všechno vlastně začalo s počátkem jejich obce. Arendtová uvádí: „Před Římany nebylo nic takového jako tradice známo; s nimi se tradice stala a po nich pak nadlouho zůstala červenou nití, jež se vinula minulostí, a zároveň i řetězem, k němuž byla každá nová generace ve svém chápání světa a svých vlastních zkušeností vědomě či nevědomky připoutána.“¹⁹ Další generace měly vždy co do činění s tímto bohatstvím minulosti a díky němu rozuměli své tehdejší podobě světa.

Římané ctili nejen tradici svých předků, ale také si velmi vážili religiozity. Jedná se o tzv. římskou triádu: náboženství – autorita – tradice.²⁰ Z této triády nelze vypustit ani jeden element, aniž by to neporušilo ony dva zbývající. Všechny tyto tři složky spolu souvisí a jejich harmonie vede k dobře fungující společnosti. Římané si toho byli dobře vědomi, a proto lpěli na tradicích, z nichž lze vycházet, a akceptovali autoritu mající religiózní rozměr. S vývojem společnosti nejprve dochází ke zpochybnění náboženských pravd, skepsi a ztrátě víry. Poté nastává situace, kdy opomíjíme tradice, to, co nás spojovalo s minulostí a předchozími generacemi. Nakonec tedy zbývá autorita, která si sama není již schopna vybojovat své místo, a tak jako tradiční hodnota mizí. Jak tedy píše Arendtová, autorita v dnešní době je již zmizelý fenomén vlivem vymizení náboženství a tradice.

Autorita již není to, co bývala. Autorka konstatuje, že všechny pojmy lze zaměnit za něco jiného, tak i autoritu můžeme směřovat s násilím, tyraníí apod., jak je v dnešní době běžné. Pokud nemáme zkušenost, na niž bychom se mohli odvolat, ani v historii, ani v každodenním životě, autorita už nemůže být přirozeným a žádoucím

¹⁹ ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení...*s. 26

²⁰ Tamtéž, s. 115–116; Po pádu Římské říše napomohla obnově křesťanská církev. Jejím založením se opakovalo založení Říma. Ukřižování a z mrtvých vstání Ježíše Krista bylo silným elementem pro společnost, jež ctila tradice a podřizovala se autoritě. Předáváním svědectví o Kristově osudu po generace byla zajištěna kontinuita oné tradice založení světa. Navíc obyvatelům byla díky křesťanské komunitě poskytnuta možnost cítit sounáležitost se společenstvím, což Arendtová vnímá jako pozitivní při návratu říše z chaotické situace k původnímu stavu.

stavem, kde jeden je veden druhým, zkušenějším a vše má svou hierarchii a přesné místo. Není na co navázat a tak se objevují nejrůznější podoby autority od formální a neformální, přes racionální až k charismatické.²¹ Slovo autorita má však základ ve slově *auctor* – autor je ten, od něhož vše vychází, je to zakladatel, ustanovitel.²² Autor (neboli autorita) je potom také odpovědný za chod věcí ve světě.²³ Jeho působení je nutno brát vážně, jako závazné s dalekosáhlými důsledky. Zakládá a tvaruje novou generaci, a to je úkol velice významný a závažný.

2.2 Svoboda

Další fenomén zakoušející krizi je podle Arendtové svoboda. Pojem svoboda je jen stěží uchopitelný. V pojetí autorky je jednoznačně spojován se sférou politiky. Vždyť člověk je bytost společenská a je jí dáno jednat. Být svobodou vlastně znamená jednat. Arendtová zastává názor, že politický život jako takový by tedy vlastně bez svobody neměl význam, jelikož v něm jde právě o lidské činy, účast člověka na veřejném životě.

V římské tradici se vše odvozuje od založení Říma a tak i svoboda zde byla odkazem zakladatelů Říma. Tento počátek byl počátkem svobody římských občanů. Arendtová uvádí, že již sv. Augustin, tímto ovlivněn, ve svém díle *De civitas Dei* hovoří o tom, že člověk je sám počátkem, čili “být svobodný” je ztotožněno s “být člověkem”. Říká: „Člověk svobodu nevlastní; mezi člověka, či lépe mezi jeho příchod na svět a zjevení svobody, lze položit rovnítko. Člověk je svobodný proto, že

²¹ Pedagogický slovník jako *formální* autoritu označuje takovou, která dle tradice náleží tomu výše postavenému, bez zřetele na jeho vlastnosti a schopnosti. Autoritou *neformální* je zde míněná taková autorita, která je uznána dle osobních kvalit, kterými se může jedinec pyšnit a které mu jsou druhými přiznány jako pozitivní a hodnotné. *Racionální* autorita vyplývá z jedincova nabytých znalostí či stupně odbornosti, které dosáhl a tudíž takového jedince považujeme za nejvhodnější pro jistou funkci. *Charismatická* autorita, jak již slovo napovídá, je založena na charismatu, čili povahových rysech jedince, kterými se odlišuje od ostatních a vyniká nad nimi, okouzluje je. (PRŮCHA, J.; WALTEROVÁ, E.; MAREŠ, J. *Pedagogický slovník*. Praha: Portál, 2008, s. 23)

²² KRATOCHVÍL, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 125

²³ ARENTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, ... s. 113

sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír. Zrozením každého člověka se tento první počátek vždy znovu potvrzuje, vždyť v každém případě přichází něco nového do světa již existujícího, světa, který bude pokračovat ve své existenci po každé individuální smrti. Protože sám je počátkem, může člověk počínat; být člověkem a být svoboděn je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání – svobodu.²⁴ Podobně Arendtová hovoří o zrození v souvislosti s jednáním. Jednání je podle ní počínáním něčeho nového. Celá naše historie je vlastně utvářena lidským jednáním, lidskou iniciativou. Věci ničíme a tvoříme místo nich jiné. Stejně tak naše budoucnost je v našich rukách, závislá na svobodném lidském činu plodícím vše nové ve světě.

Svoboda se prvně objevila ve filosofii v souvislosti s náboženstvím (svědectví Augustinovo – viz výše – a úplně prvotní Pavlovo). Toto původní chápání svobody však bylo spojeno spíše s niterním vnímáním člověka. Oproti tomu světská svoboda, neboli svoboda taková, jak ji chápeme dnes, je dle Arendtové pevně spjata s politickou sférou. Politická svoboda si žádá politicky utvořený svět, tzn. nějaký prostor, kde se jedinec může projevit. Tím je *polis* – jako prostor pro jednání a svobodu. Aby byl člověk svobodným, musí být navíc zbaven starosti o svůj život či o svou bezpečnost, čili například být svoboděn od nutnosti pracně si shánět obživu. Arendtová to nazývá “osvobození od nutnosti života”²⁵. Jedinec je osvobozen od starosti o život ke svobodě světa jedině tím, že má odvahu vystoupit z *oiku*, ze soukromé sféry, a začlenit se do politicky utvořeného světa. Svoboda v politické sféře je opakem tzv. „vnitřní neboli absolutní svobody“, která značí niterní prostor „do něhož mohou lidé uprchnout před donucováním z vnějšku a cítit se zde svobodnými“.²⁶ Nejprve je tedy nutné zakusit svobodu ve veřejném prostoru, zařadit se mezi své lidi do společnosti. Veřejná sféra, *polis*, nabízí prostor pro zviditelnění, pro zážitek svobody a rovnosti. Ve středu *polis* se nachází tzv. *agora*, která je místem pro veřejný život. J.-P. Vernant o agoře říká: „Všichni, kdo na ni

²⁴ Tamtéž, s. 92

²⁵ Tamtéž, s. 70

²⁶ Tamtéž, s. 68

mají přístup, jsou sobě rovni, *isoi*. Jedni i druhí, obývajíce tentýž politický prostor, vstupují do vztahů dokonalé vzájemnosti.“²⁷

2.3 Výchova a vzdělání

Nejprve by bylo vhodné vymezit pojmy výchova a vzdělání. Definice se v mnohém různí, ale jádro zůstává stejné. Výchovou míníme „Proces záměrného působení na *osobnost* člověka s cílem dosáhnout pozitivních změn v jejím vývoji.“²⁸ Dítě nemůže být ponecháno bez výchovného působení a právě toto působení dítě jako tvárného jedince usměrňuje, ovlivňuje, vede ho k rozvinutí v „autentickou, vnitřně integrovanou a socializovanou“²⁹ osobnost. Je to tedy proces, který má za úkol rozvíjet pravou podobu osobnosti člověka a uskutečnit jeho možnosti. Výchova má pěstovat mravní stránku člověka. Vychovatel podává vychovávaným svůj pohled na svět, poskytuje vlastní náhled na věc, zajišťuje kontinuitu vědění a společnosti. Vzdělání lze pojmut několika způsoby: jako působení na jedince zprostředkované institucí, suma informací, jež se nám podávají, výsledek socializace jedince, nabývání vzdělanosti či vlastnost připisovaná jedincům ve společnosti.³⁰ Ve vzdělávání je především kladen důraz na rozvoj intelektových schopností člověka. Proces vzdělávání nejen navazuje na výchovu, ale zároveň se s ní prolíná. V rodině probíhá primární socializace (primární také proto, že je pro život jedince důležitější než jakékoli jiné působení), ve škole pak sekundární. Obě prostředí jsou pro vývoj jedince důležitá a měla by být v zájemném souladu. Vzdělání výchovu od sebe nikdy nelze oddělit, patří bytostně k sobě.

²⁷ VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 82.

²⁸ PRŮCHA, J.; WALTEROVÁ, E.; MAREŠ, J. *Pedagogický slovník*, ... s. 227

²⁹ Tamtéž, s. 227–228

³⁰ Tamtéž, s. 292

Ve spojitosti s krizí výchovy a vzdělání hovoří Arendtová zejména o situaci v USA.³¹ Podle ní právě zde hraje výchova a vzdělání největší roli a to proto, že se jedná o mnohonárodnostní stát. Rozmanité množství etnických skupin žijících na území Spojených států je vyústěním mnohaletého otevřeného vztahu USA k okolnímu světu. Arendtová doslova píše, že Amerika: „...zvala všechny chudé a zotročené z celého světa...“³² Představa Spojených států byla asi taková, že tyto emigranty vezmou mezi sebe, pomohou jim a společnými silami přivedou na svět novou generaci, která obrátí nepříznivou situaci naruby. „A tak vznikla klamná představa, že lze vytvořit Nový svět výchovou dětí.“³³ Všechna pozornost se od této chvíle přesouvá právě na děti jako na nově příchozí do světa. Ti měli utvořit nový svět jinak, než byl strukturován ten starý. Jako nově příchozí však nutno chápat nejen narozené děti, ale také již zmíněné přistěhovalce, kteří jsou svým způsobem také noví. Začleňování přistěhovalců do již vzniklé a jistým způsobem zaběhnuté země byly nápomocny vzdělávací instituce. Díky nim postupně se amerikanizující děti přestávají být ovlivňovány výchovou ze strany svých rodičů, ale naopak podléhají ve všem škole. Výchova od této chvíle již není bytostně záležitostí rodiny. Čili dostáváme se opět k tomu, že došlo ke zrušení hodnot tradičně uznávaných a nastává podřizování tvárných jedinců politické sféře.

³¹ Arendtová sama po své emigraci z Německa ve Spojených státech žila, zpět se již nikdy nevrátila. Proto mohla „z blízka“ pozorovat a tím lépe reflektovat soudobou situaci výchovy a vzdělávacího systému.

³² ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*...s. 26

³³ Tamtéž, s. 101; Arendtová užívá slov „Nový svět“ nebo „Nový řád světa“ pro popis toho, čeho chtěli Američané ve svém státě dosáhnout. Jedná se o tendenci věřit v obnovení světa za pomoci nově příchozí generace. Vkládali velké naděje do nově zrozených jedinců, protože jedině ti podle nich mohou svět utvořit jinak, než v jaké podobě byl znám starý. To souvisí také s všeobecným nadšením pro vše nové, tolik typické právě pro americkou civilizaci. Dá se říci, že chtějí dát dětem volnou ruku, volný prostor, a vše, co tato nová generace provede, je pro ně tím pádem jaksi „posvátné“. Arendtová však zmiňuje, že výchova je brána jako nástroj politiky, což považuje za nesmyslné. Znamenalo by to totiž, že nadřazeností dospělých bychom odpírali dětem jejich šanci na tvorbu nového světa, jelikož politika se týká vždy již dospělých, vychovaných.

Za jeden z počátků krize vzdělávání můžeme dle autorčina popisu považovat boj za odstranění rozdílů mezi lidmi. Zmiňuje, jak v již vzniklé masové společnosti snaha o rovnost, snaha o konformní společnost, která bude lepší, spravedlivější a bude poskytovat všem stejné možnosti, způsobila vymizení učitelské autority.³⁴ S tím, že zanikla potřeba rozlišovat nadané a méně nadané žáky, došlo k tomu, že všichni jsou na tom stejně. Žák je potom vždy ten, kdo je ve středu pozornosti a komu je vše podřizováno, nikoli vyučující. Role učitele se stává vedlejší na jedné straně (už se neopírá o autoritu), ale na straně druhé se od něj očekávají zázraky – že něco naučí žáky, kteří nejen na to nemají, ale navíc ty, kteří se učit odmítají.

Svou hlavní kritiku Arentová směřuje proti moderním výchovným směrům reformní pedagogiky, jež vznikaly v důsledku snahy o vybudování „Nového světa“. Tyto směry odmítají vše, na čem bylo vyučování tradičně zakládáno a hlásají individualitu, práva a osobnost dítěte. Došlo vlastně ke ztrátě přirozených a odnepaměti užívaných pravidel, něčeho, co jsme dosud všichni sdíleli, a právě díky tomu Arendtová hovoří o krizi. Říká, že: „V každé krizi se ničí kus světa, něco, co je nám všem společné.“³⁵ Zde jsme opět u jejího názoru na důležitost zakotvení v tradicích. Odmítli jsme tradiční uspořádání autority a vůbec prapůvodní a přirozenou podobu vztahů v rovině vzdělávání a výchovy. Právě v tom Arendtová vidí počátek krizového stavu.

Další věc, která bourala tradice a přispěla významně ke krizi výchovy a vzdělávání, je podle autorky jeden z rysů reformismu v pedagogice – prosazování tzv. *vyučování praktickým konáním*. To klade důraz na vštěpování dovedností pomocí žákovy tvořivé práce. Žák si má ve vyučování spíše hrát, zakázáno je chtít po něm jakýkoli dril či biflování. Je pravda, že osobní zkušenost při osvojování si jistých dovedností

³⁴ V dnešní době je prosazována tzv. *neautoritativní výchova*. Toto slovní spojení však Arendtová považuje za oxymóron, spojení dvou slov, která se absolutně vylučují. Vždyť pro ni má výchova vycházet z autority, jak nalezneme zmíněno výše. Termín autorita vychází z *auctor*, člověk který zakládá novou generaci, vštěpuje jim hodnoty a návody pro život. Dle Arendtové mu v žádném případě nepřísluší podřazená role, s jakou se dnes potýká.

³⁵ Tamtéž, s. 102

a znalostí má svůj nemalý význam, avšak je otázkou, jak takové dítě bez tréninku paměti bude skutečně připraveno pro život. Arendtová kritizuje onen přehnaný důraz na hru ve vyučování na úkor práce, protože díky tomu se podle ní děti nemají šanci přiblížit světu dospělých a pro ně typické sféře práce. Tímto vlastně děti ztrácejí šanci na vstup do světa dospělých a zůstávají uvězněni v dětském světě. Dochází k přerušení vazeb mezi dětmi a dospělými, které byli vždy jakousi samozřejmostí a zároveň nutností ve vývoji.³⁶

Odpovědnou za vyvolání krize považuje Arendtová knihu s názvem *Století dítěte* od Ellen Keyové, jedné z představitelk reformismu v pedagogice.³⁷ Arendtová poukazuje na fakt, že autorce se v této knize podařilo oddělit svět dětí od světa dospělých. Dětský svět je zde pojat jako odlišný od světa dospělých, jako čistý, naivní, nezkažený. Dospělí do něj nesmí zasahovat, pouze dohlížet na to, aby šlo dítě správnou cestou. Stejně jako u směrů reformní pedagogiky, také zde jde vždy o blaho dítěte, dospělí se musí přizpůsobit jeho požadavkům, nárokům, individualitě. Rodič tedy přestává být autoritou, autorita přestává působit zvnějšku, ale vyskytuje se uvnitř, v dětském světě. „Autorita, jež dítěti říká, co má dělat a co ne, zůstává v samotné dětské skupině.“³⁸ Pokud dítě není pod autoritou dospělého, ale dětské skupiny, podle Arendtové je v mnohem obtížnější situaci, jelikož se jedná o autoritu většiny a proti ostatním dítě nemá šanci. Nemůže se stát svobodným, protože podléhá většině. V dnešním světě to lze vidět na snaze mladých o konformitu, či různé hazardování s omamnými a jinými látkami. Arendtová to komentuje slovy: „V každém případě je výsledek takový, že děti byly tak říkajíc ze světa dospělých

³⁶ Tamtéž, s. 107

³⁷ V pojetí Keyové „Výchova znamená dbát toho, aby okolnosti výchovy podporovaly práci ‚přírody‘. Vychovatel má dát dětem svobodu, nevnučovat jim zvyky a zákonitosti života dospělých. Má naopak respektovat dětství a specifika tohoto období.“ (KASPER, T.; KASPEROVÁ, D. *Dějiny pedagogiky*. 1. vyd. Praha: Grada, 2008, s. 112) Takto se však podle Arendtové dítě nikdy nepřiblíží světu dospělých, nemá šanci nic „okoukat“ něco se přiučit,...

³⁸ Tamtéž, s. 105

vyhnány.”³⁹ Jenomže Arendtová smýšlí o světě, který je společný, tedy stejný jak pro děti, tak pro dospělé. Tento svět se vyznačuje pluralitou. Arendtová uvádí, že jde o zákonitost, „že na zemi žije a svět obývá nikoli jeden člověk, ale množství lidí“.⁴⁰ Můžeme zde vzpomenout na Heideggerovo pojetí člověka jako „Dasein“, čili „pobyt“, „zde-bytí“⁴¹, které anticipuje mimo věcí světa také druhé lidi, kteří onen „pobyt“ lidské existenci umožňují. To je koncepce, na kterou Arendtová podstatně navazuje.

Zmíněné vytěsnění dětí do jejich vlastního světa bylo dalším spouštěčem krize výchovy a vzdělávání. Znamená totiž, že dospělí se vzdali své odpovědnosti vůči dětem. Lidé rezignovali na skutečnost, že všichni žijeme ve společném světě. Tím pádem dospělí odmítli být odpovědní i za námi všemi sdílený svět. Jako rodiče jsme odpovědní jak za nově přichozí generaci, tak i za svět, do něhož naše děti uvádíme. Ať je tento svět, jaký je, měli bychom ho vystavovat dětem v otevřeném světle a přiznávat si svou odpovědnost na něm, aby jako budoucí generace měly možnost nakládat s ním svobodně a zároveň nést svou vlastní odpovědnost za pokračování v díle. Podle slov Arendtové „Nikdo, kdo odmítá podíl na společné odpovědnosti za svět, by neměl mít děti, ani by neměl mít právo se na výchově podílet.“⁴² To znamená, že ona odpovědnost za svět je v Arendtové pojetí výchovy jako přivádění nového jedince na svět opravdu klíčová.

K tomu, že jsme se vzdali své odpovědnosti, Arendtová říká: „Jako by rodiče svým dětem říkali: ‘Ani my nejsme v tomto světě bezpečně doma. Jak se v něm pohybovat, co znát, jaké dovednosti zvládat, je záhadou i nám samotným. Musíte se samy snažit chovat se, jak nejlépe dovedete. V žádném případě však nemůžete chtít volat k odpovědnosti nás. My jsme nevinní a myjeme si nad vámi ruce.’“⁴³ Současní

³⁹ Tamtéž, s. 105

⁴⁰ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 15

⁴¹ BLECHA, I. *Filosofie*,... s. 193

⁴² ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*,... s. 113

⁴³ Tamtéž, s. 115

rodiče tedy sami nerozumí světu kolem sebe, ani dětem a už vůbec ne tomu, jak je vychovávat.

2.3.1 Výchova jako uvádění do světa

Svět v pojetí Arendtové je vždy to, co je nám všem společné. Svět je pojímán jako vzácnost, poklad patřící nám, převzatý od předků a stejně jako onu tradici je třeba ho opečovávat a uchovávat pro další generace. Zároveň je pak svět místem výchovy. Existence a příchod dětí do světa je závazek, nemůžeme vůči výchově zůstat lhostejní. O výchově a vzdělávání Arendtová říká: „...patří k elementárním a nejpotřebnějším činnostem ve společnosti, která nikdy nezůstává v neměnném stavu, neustále se obnovuje tak, že se do ní rodí a přichází nové lidské bytosti.“⁴⁴ Počítá se tedy s tím, že svět nezůstává stále stejný, ale podléhá změnám, jež určují naši potomci.

Dítě se rodí otevřeno všem možnostem a připraveno se teprve utvářet. Arendtová hovoří o tom, že dítě vlastně přichází na svět, který už má nějakou podobu, je tu již vybudován minulými generacemi. Úkolem rodičů je přivést děti do světa, nejen je poslat do života. Měli bychom v nich také rozvíjet vztah ke světu a vztah k životu. Již jsme hovořili o odpovědnosti, která na nás, jako vychovatelích, leží. Jednalo se o odpovědnost za společný svět. Arendtová přidává ještě odpovědnost za výchovu dítěte. Co na ně naložíme, co jim ukážeme, dovolíme a co je naučíme, závisí jen na nás. „Ve výchově a vzdělání se spojuje jejich odpovědnost za obojí, jak život a vývoj dítěte, tak za pokračování světa.“⁴⁵

Arendtová zmiňuje existenci jakéhosi paradoxu – je totiž nutné chránit děti před světem a zároveň svět před dětmi. Ochrana dítěte před světem je Arendtovou pojímána jako ochrana před sférou veřejnou. Dítě ke svému životu potřebuje mít bezpečí domova, kde bude chráněno a kde se bude cítit dobře. Arendtová ho přirovnává k rostlince⁴⁶, která přesto, že směřuje za světlem, potřebuje také přitímní,

⁴⁴ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, ... s. 109

⁴⁵ Tamtéž, s. 110

⁴⁶ Tamtéž, s. 110

aby mohla správně růst. Problémem je, že moderní společnost smazává hranice mezi veřejným a soukromým. V takovém případě je harmonický vývoj dítěte narušen vlivy zvenčí. Podle Aredtové veřejná sféra zasahuje do soukromé, „děti ztrácejí ono bezpečné místo, kde mohou vyrůstat“.⁴⁷ Ochrana světa před dětmi zase znamená, aby nebyl pod nátlakem nové generace ničen a zneuct'ován. „Odpovědnost za vývoj dítěte se v jistém smyslu obrací proti světu; dítě vyžaduje zvláštní ochranu a péči, aby se mu ve světě nepříhodovalo nic zlého a ničivého.“⁴⁸ „Avšak také svět si žádá ochrany, aby nebyl pustošen a ničen nápirem nového, který se na něj s každou novou generací přivalí.“⁴⁹ Proto je velmi důležité naučit děti ctít tradice, vážit si toho, co před nimi bylo zbudováno, ačkoli pokračování světa mají ve svých rukou.

2.3.2 Pojetí konzervativní výchovy

Arendtová je zastáncem tzv. *konzervativní výchovy*, kterou klade proti požadavkům pedocentrismu, čili podřizování všeho zájmům dítěte. Pedocentristé popírají, že je výchova uváděním do společného světa. Naopak konzervativní pohled ve výchově je podle ní vhodný, protože „představuje sám podstatu výchovné činnosti; je přece jejím úkolem vždy něco láskyplně opatrovat a chránit – dítě proti světu, svět proti dítěti, nové proti starému, staré proti novému“.⁵⁰ Měli bychom pro děti uchovat (konzervovat) svět, jaký je, a dát jim šanci poznat ho, smířit se s ním a pozměnit ho, jak uznají za vhodné. Je naší nutností dětem předat tento svět v jeho pravé podobě a vést je pozvolna k jejich úkolu.

Jak již bylo zmíněno, autorita je v krizi díky popření tradic, což je způsobeno způsobem života moderní společnosti. Vychovatel vlastně stojí na prahu mezi starým a novým a měl by mít k minulému vztah a respekt. Jelikož jsme však zanevřeli na tradice, nezbylo již téměř nic, co by vzbuzovalo autoritu bez násilí. Vezměme si, jak dříve staří lidé, či náboženství bylo to, co si žádalo respekt. Dnes již nic takového

⁴⁷ Tamtéž, s. 110

⁴⁸ Tamtéž, s. 110

⁴⁹ Tamtéž, s. 110

⁵⁰ Tamtéž, s. 116

nefunguje a místo autority, která vymizela, zbývá už jen odpovědnost. Odpovědnost jak za svět, tak za nově přichozí generaci.

2.3.3 Odpovědnost ve výchově

Odpovědnost znamená schopnost vztahovat se k tomu, co zakládá mé možnosti a můj život. Je to také závazek odpovídat za společný svět a za své vztahování se k němu, za to, že mé zacházení s ním bude zodpovědné. Je to odpovědnost k tomu, co mě přesahuje. Jako vychovatelé musíme kultivovat v dětech odpovědnost za svět, který nám všem náleží, který leží jako výzva a možnost pro další generace a jejich svobodné zacházení s ním. Pokud je dětem vštípena odpovědnost, víme, že budoucnost světa je v dobrých rukách. Svět je však autorkou pojímán zároveň jako nebezpečné místo, před kterým je třeba dítě chránit, jinak hrozí, že se ve světě „ztratí“, nenalezne samo sebe, nepochopí své poslání, nechopí se správně darované svobody. Dítě musí při svém vývoji vědět, vůči čemu se vymezuje, nic mu nemáme zastírat. To souvisí s pojetím „přirozeného světa“ (německy *Lebenswelt*). Tento pojem zavádí do filosofie fenomenolog Edmund Husserl. Dá se říci, že *Lebenswelt* je světem, který zde existoval před vznikem moderní vědy. Ta nám znemožnila nalezení naší podstaty ve světě, pochopení toho, co jsme zač a jaký je náš úděl. Pokud podléháme vysvětlení světa, jaké nabízí vědecké teorie, místo toho, abychom spíše nazírali svět svým přirozeným pohledem, pak dochází ke ztrátě smyslu, jaký zažíváme dnes. Již nerozumíme pramenům, z nich jsme vzešli a tak jsme se odcizili světu i sobě samým. Edmund Husserl žádá cestu zpět k přirozenému světu, „návrat ke zdrojům, z nichž rozumíme sobě i přírodě, ale také návrat k tomu, abychom si uvědomili svou odpovědnost za to, jak existujeme a jak nakládáme s realitou“.⁵¹ Nikoli tedy žít v úmyslné sleposti a lhostejnosti ke světu za pomoci jednoduché každodennosti, živoření, spotřeby a bezesmyslné zábavy. To je příliš jednoduché. Jan Patočka uvádí: „Existuje nyní určitý stupeň tohoto života v samozřejmosti, který dospívá skoro až na sám pokraj problematičnosti. K tomu dochází tam, kde se člověk stává usedlým, soustavně podniká zajišťování života pro futuro, a to tak, že všichni se musí této úlohy zúčastnit způsobem, který vylučuje samostatnost jednotlivců

⁵¹ BLECHA, I. *Filosofie*,... s. 151

i malých skupin.⁵² Tím je naznačeno, že vlivem vzdálení se přirozenému světu jednotlivci nejednají podle sebe, ale nechají se svést zvyky konzumní společnosti, přestávají přemýšlet sami za sebe a stávají se součástí velké skupiny, masové společnosti. Jak toto souvisí s výchovou? Chce to uvědomit si spojitost mezi světem a životem, který nám na něm byl dán, ne jen povrchně žít. Není jedno, co bude po nás, musíme si být vědomi, že na nás rodičích a vychovatelích teď leží onen úděl předat nové generaci vědomí odpovědnosti. Již v útlém věku se potřebuje dítě s někým identifikovat, a pokud bude jejich vzorem mělký, konzumní člověk, těžko z nově příchozího vyroste jedinec chápající svobodu jinak, než že „všechno smím“ a „je jedno, co tím způsobím a co po mne zůstane“.

To podstatné o výchově najdeme shrnuto v následujících autorčiných slovech: „Výchova je ten bod, v němž se rozhodujeme, zda milujeme svět tak, abychom za něj převzali odpovědnost a chránili ho před zkázou, jež by se stala nevyhnutelnou, kdyby nebylo obnovy, kdyby nebylo nových a mladých. Výchova je však zároveň i bod, kdy se rozhodujeme, zda milujeme své děti tak, abychom je nevyháněli ze světa a neponechávali bez pomoci, ani jim nevyráželi z rukou šanci vytvořit něco nového, pro nás nepředvídatelného, abychom je předem připravovali k úkolu obnovit náš společný svět.“⁵³

2.4 Krize kultury

O krizi kultury hovoří autorka ve spojitosti s pojmem „fenomén masové kultury“, který vznikl z pojmu „masová společnost“.⁵⁴ Vše bylo způsobeno tím, že jsme se jako jedinci žijící ve společném světě tomuto světu odcizili. „Masová společnost není tudíž ničím jiným než oním druhem organizovaného žití, který se automaticky ustavuje mezi lidskými bytostmi, jež jsou svými vztahy ještě stále navzájem spojeny, avšak ztratili už svět, jež jim byl kdysi společný.“⁵⁵ S masovou společností přichází

⁵² PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*,... s. 17

⁵³ ARENDTOVÁ, H. *Krize kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*,... s. 120

⁵⁴ Tamtéž, s. 120

⁵⁵ ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*,... s. 86

prostor pro volný čas, zábavu, oddech od práce nehledě na to, zda se jedná o fyzickou či psychickou. Nastává nová situace „kdy se z pout fyzicky vyčerpávající práce celá masa populace osvobodila natolik, že má na „kulturu“ dostatek volného času“.⁵⁶

Jedinci v masové společnosti se však nacházejí osamělí, odcizení a bezradní. Již neexistují žádné mimospolečenské třídy, nýbrž celá masa obyvatel byla začleněna do společnosti. Tím pádem jedinec nemá kam utéct a musí žít neustále obklopen společností. Arendtová popisuje umělce jako jediného, kdo stojí v masové společnosti mimo její vliv. Umělec brání společnost a pouští se do kritiky měšťáka, který nejprve opovrhne kulturou, potom se o ní začne až přehnaně zajímat a následně ji zneužívat pro vyniknutí, zlepšení své pozice ve společnosti nebo jednoduše pro své cíle. „V boji o společenské postavení začala hrát enormní roli kultura jako jeden, ne-li vůbec nejvhodnější nástroj ke společenskému vzestupu, k možnosti ‚vzdělat se‘...“⁵⁷

Arendtová hovoří o tom, že kultura začala mířit ke zkáze tehdy, když se stala hodnotou, směnným zbožím. Právě neustálé nové interpretace a snaha o neotřelost hodnot, snaha o to, aby co nejvíce zaujaly, byla tím, co kulturu zničilo. Situace je taková, že máme stále více volného času a v tomto čase vyhledáváme zábavu. Zábavní průmysl nabízí pouze spotřební zboží, nikoli kulturní předměty. Novost a čerstvost je to, co se od hodnot očekává. Degradováním kultury na pouhý nástroj zábavy dochází jednoznačně k ničení kultury. Čím více jsou kulturní předměty využívány a přeměňovány, tím více ztrácejí na hodnotě. Arendtová vidí vývoj kulturních hodnot takto: „Jak šly kulturní hodnoty z ruky do ruky, ošoupaly se jako staré mince. Ztratily schopnost zaujmout naši pozornost a uvést lidskou mysl do pohybu. Teprve potom se začalo mluvit o ‘devalvaci’ až nakonec došlo k ‘výprodeji hodnot.’“⁵⁸

⁵⁶ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, ... s. 123

⁵⁷ Tamtéž, s. 126

⁵⁸ Tamtéž, s. 128

Hlavní rozdíl mezi společností a masovou společností vidí Arendtová v tom, že přestože společnost kulturu užívala sobecky pro své potřeby, nikdy nedošlo k tomu, aby ji takzvaně „spotřebovala”. Oproti tomu masová společnost stojí jen o zábavu, nikoli o skutečné kulturní hodnoty. Toto spotřební zboží v podobě zábavy je poté konzumováno stejně jako jakékoli jiné zboží. Dochází tedy ke spotřebě kultury. Arendtová říká, že masová kultura je něco „co je ve skutečnosti stavem společnosti, v němž je kultura užívána, zneužívána a spotřebovávána za účelem zabavení mas, jimž se musí krátit volný čas“.⁵⁹ Masová kultura je však vzdálena svému původnímu smyslu, je odcizená. Stanislava Kučerová uvádí: „Odcizené kultuře bez skutečného lidského smyslu a významu nejde o rozvoj jedince jako aktivní, rozumné a morálně odpovědné bytosti, orientuje se na jeho odosobněnost, průměrnost, malichernost a požívačnost. Prostřednictvím jeho nedostatků ho udržuje v područí mechanismů masové výroby a masové spotřeby.“⁶⁰ Člověk v masové společnosti ztrácí sám sebe a stává se závislým na nekončící a stále se navyšující potřebě konzumu toho, co se mu nabízí. Podle Arendtové se domníváme, že výchovou a vzděláváním můžeme konzumní společnost změnit k lepšímu. To je ovšem omyl, jelikož „konzumní společnost zná jen postoj spotřeby, neví, jak se o svět starat“.⁶¹ Zde už si jednoduše nevíme rady a není cesty zpět.

Vedle pojmu volný čas, který tu byl již dříve a označoval volnost pro koníčky, kulturu, svět, se zde vyskytuje pojem „prázdný čas”, jež přichází po naplnění biologických potřeb. Tento čas si masová společnost krátí právě zábavou. Volného času si člověk užíval po vykonání práce a v kontrastu s ní. Když práce ztratila svůj původní smysl (a sice obstarat lidem živobytí), člověk už nemá možnost si uvědomit hodnotu volného času. Jak uvádí Stanislava Kučerová: „Bez nutnosti práce přece volný čas pozbývá významu a člověk je degradován na bytost pasivního požitku,

⁵⁹ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 170

⁶⁰ KUČEROVÁ, S. *Člověk, hodnoty, výchova: Kapitoly z filosofie výchovy*. 1. vyd. Prešov: ManaCon, 1996, s. 175

⁶¹ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*,... s. 135–136

parazitního nicnedělání a nudy.⁶² Podle Patočky: „Nuda není zanedbatelnost, ‚pouhá nálada‘, privátní vynacházení, nýbrž je ontologický status lidstva, které podřídilo cele svůj život každodennosti a její neosobnosti.“⁶³

2.4.1 Kultura versus zábava

Jak vlastně autorka chápe pojmy kultura a zábava? „Kultura se vztahuje k předmětům a je fenoménem světa; zábava se vztahuje k lidem a je fenoménem života.“⁶⁴ Kultura je něco, co má spojitost s minulostí, co dovede přetrvat. Zábava je však věcí, která je spotřebitelé spotřebovávána, čili přetrvat nedokáže. Je přímo určena k tomu, aby zmizela, jakmile uspokojí potřebu společnosti. Autorka zmiňuje umělecká díla jako jediná, která dokáží vytrvat. To proto, že jsou vytvářena pro svět, nedají se využít zábavním průmyslem a tím spotřebovat.

2.4.2 Kultura versus umění versus politika

Podle Arendtové kultura a umění není to samé, ale mají mnoho společného. Kultura je umění spíše nadřazena. Slovo kultura pochází z řeckého „*colere* – pěstovat, obydlovat, starat se, hlídat a chránit“.⁶⁵ Popisuje vztah člověka k přírodě, který se vyznačuje láskyplnou péčí a snahou o přeměnu přírody v zázemí k obývání. Toto je typické pro starověký Řím. Tak, jak si Římané vážili tradice ve smyslu pečování o minulost, stejně Arendtová chápe i dnešní pojetí kultury. Naopak Řecko se podle autorky péčí a láskou k přírodě nevyznačovalo. Jejich postoj by se spíše dal definovat slovy Arendtové jako „zacházení s věcmi“⁶⁶. „O kultuře neměli Řekové ponětí, přírodu nekultivovali, spíše rvali z lůna země plody, které tam před lidmi ukryli bohové...“⁶⁷ Zde nutno podotknout, že Arendtová nemá zcela pravdu, není

⁶² KUČEROVÁ, S. *Člověk, hodnoty, výchova: Kapitoly z filosofie výchovy*,... s. 184

⁶³ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*,... s. 98

⁶⁴ ARENTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*,... s. 123

⁶⁵ Tamtéž, s. 136

⁶⁶ Tamtéž, s. 138

⁶⁷ Tamtéž, s. 138

pravda, že by se Řekové o přírodu nestarali. Vždyť již původně řecký pojem *fysis* se dá přeložit jako „přirozenost“ či „tvářnost“, „vzrůst“, „podoba“, „bytnost“ nebo „bytost“. Jak uvádí Zdeněk Kratochvíl: „I pro antického Řeka je *fysis* kupodivu také opakem města a jeho obdělaného okolí, ale jinak. ‚Fysis‘ je ‚divočina‘, ‚drsná ‚panenská příroda‘, která budí děs i při své kráse.“⁶⁸ Řekové tedy měli k přírodnímu prostředí respekt, oddělovali ho od prostředí civilizace a jistě byli s to přírodu opečovávat, jelikož ji brali jako něco přirozeného, vzácného, něco, čemu byla darována jistá podoba a musí se s tím zacházet s láskou a starostlivostí.

Zajímavé je, že se Řekové považovali za kulturní díky existenci *polis*. V politické sféře je prostor jen pro to, co je funkční, užitečné, nikoli pro umělecká díla, která mají sloužit estetickému vnímání. Z čehož vzniká rozpor mezi uměním a politikou. Paradoxem je, že oba fenomény se střetávají v jednom společném prostoru – ve sféře veřejné. Přestože umělecká díla tedy původně nejsou určena společnosti, společnost pro svou existenci potřebují, potřebují být lidem někde na očích. Arendtová říká: „...kultura je znamením toho, že veřejná sféra, kterou politicky zajišťují lidé činu, nabízí svůj prostor, aby se v něm předváděly i ty věci, jejichž podstatou je mít vzhled a být krásné. Jinými slovy, kultura naznačuje, že umění a politika, bez ohledu na vzájemné spory a napětí, jsou propojeny, dokonce na sobě navzájem závisejí.“⁶⁹ Spojitost mezi uměním a politikou lze vidět již v ideji antické obce, jejíž ideálem je krásno.

Arendtová zmiňuje další společný rys politiky a umění, a to vkus neboli soudnost. Vychází zde z Kantova pojetí soudnosti jako dovednosti nenechat se unést jen svým hlediskem, ale zohlednit i názor druhého. Soudnost nám umožňuje sdílet s ostatními společný svět, být s nimi v souladu, komunikovat s nimi a dosáhnout shody. Vkus jako úsudek v umělecké oblasti také umožňuje otevřít oči individuu ve prospěch ostatních. Vkus ochraňuje a podílí se na utváření společného světa. Arendtová, jako filosofika politického zaměření, vkus však chápe nikoli jako uměleckou, či

⁶⁸ KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové, 1994, s. 12

⁶⁹ ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, ... s. 143

estetickou záležitost, ale jako záležitost politickou budující kulturu. Tímto se dostává až k humanismu jako výsledku působení vkusu v politické sféře – jako umění člověka bránit tento svět.

3 Lidská podmíněnost

Arendtová pojímá člověka jako existenci⁷⁰ v tomto světě. To je způsobeno vlivem existenciální filosofie.⁷¹ Jedinec je individuum, jehož život není předem dán, ale je možností. Tato možnost je později naplňována v průběhu života jedince. Výchova by měla zpočátku toto rozvrhování jedince ovlivnit a nasměrovat na správnou cestu. Osoba se pak plně chopí své dané svobody, volí si cestu svým životem a plně zodpovídá za svá rozhodnutí v čase, který je mu na tomto světě určen – to je jeho úkolem, úkolem člověka jako existence. Existencialistické pojetí světa, do něhož se dítě rodí jako ona zmíněná existence, definuje *Filosofický slovník* jako „specifický celek jsoucího, v němž se člověk původně vždy nalézá a který jej nutí ke konání, rozhodování a rozvrhování vlastních možností“. Lidský život je tedy uskutečňován ve světě, který zde vždy již existuje před příchodem jedince, a je vyplněn aktivitou, při níž se člověk neustále rozhoduje o své životní cestě.

„*Condition humaine*“⁷², neboli lidská podmíněnost znamená, že člověk je ve svém žití odkázán na existenci jistých podmínek. Arendtová uvádí: „Lidé jsou podmíněnými bytostmi, protože každá skutečnost, s níž přicházejí do styku, se bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence.“⁷³ Mezi podmínky lidské existence patří však i to, co člověk tvoří. Arendtová mezi základními podmínkami lidské existence zmiňuje tyto: „...samotný život a země, natalita a mortalita,

⁷⁰ Jak uvádí *Filosofický slovník*, existence v novověkém pojetí je „vyhrazena zásadně jen tomu způsobu, jakým jest člověk na rozdíl od jiných jsoucn, takže je spojena s konečností, svobodou, sebepřesahem, neopakovatelností, odpovědností a nelze ji nijak pojmově zachytit“. (Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*,... s. 116)

⁷¹ K existenciální filosofii se dostala díky přátelství s Karlem Jaspersem a převážně jako studentka a později velice blízká přítelkyně Martina Heideggera, přičemž existenciální myšlení v mnohém právě na Heideggerovu filosofii navazuje.

⁷² ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, o činném životě*,... s. 15–20

⁷³ Tamtéž, s. 17

světскost a pluralita...⁷⁴ Naše existence tedy závisí na přítomnosti *země*, kterou lze obývat a na níž existuje život; a živoucí přírody, jež nám poskytuje podmínky pro uspokojení biologických potřeb. Arendtová říká: „Ať už se to má s ‚postavením člověka v kosmu‘ jakkoli, zdá se, že země a pozemská příroda jsou ve vesmíru jedinečné přinejmenším potud, že poskytují podmínky takovým bytostem, jako jsou lidé, a to podmínky, za nichž lidé mohou bez dalšího žít, pohybovat se a dýchat, aniž by byli odkázáni na prostředky, jež si sami vytvořili.“⁷⁵ Naše existence je dále závislá od toho, abychom byli do tohoto světa vrženi *narozením*, jelikož jediné narození (fakt *natality*) nám umožní žít a pobývat ve světě. Narození musí předcházet existence světa, který je na rozdíl od lidské existence trvalejší. Slovy Arendtové: „Zrození a smrt předpokládají svět, totiž něco, co není v neustálém pohybu, něco, co je natolik trvalé a relativně stálé, že to umožňuje přechod a odchod, a co tedy bylo již zde, dříve než se objevil určitý jednotlivec, a co bude existovat i dál po jeho případném zmizení.“⁷⁶ *Smrtí* (fakt *mortality*) poté z tohoto světa odcházíme, což je stejně důležité jako náš příchod, jelikož smrt zajišťuje kontinuitu biologického cyklu v přírodě. Arendtová říká, že smrt: „znamená, že zmizíme ze světa jevů a opustíme společnost svých bližních.“⁷⁷ *Světскost* světa je dána předměty, jejichž tvůrcem je sám člověk, jedná se o předměty zhotovování. Myslí se tím věci světa, které rovněž podmiňují lidskou existenci a bez nichž by tedy člověk nemohl plně být. Je důležité si uvědomit, že lidé žijí jak díky podmínkám daným od přírody, tak díky podmínkám jimi vytvořeným. *Pluralita* potom představuje další ze základních existenčních podmínek lidského života. Totiž, že nejsme na světě sami, ale žijeme s druhými a sdílíme s nimi společné místo k obývání.

⁷⁴ Tamtéž, s. 20

⁷⁵ Tamtéž, s. 9

⁷⁶ Tamtéž, s. 124

⁷⁷ ARENDTOVÁ, H. *O násilí*. Praha: OIKOMENH, 2004, s. 50

3.1 Konečnost lidského bytí

Jako kontrast relativně věčného, trvalého světa, který je nutnou podmínkou naší existence, by bylo vhodné uvést lidskou konečnost, smrtelnost. Zdeněk Kratochvíl píše: „Světská existence je půjčka na oplátku, je bytím na dluh.“⁷⁸ To znamená, že je nám umožněno žít pod tou podmínkou, že náš život dříve či později skončí. Lidský život je jen krátkým časovým úsekem v historii světa, začíná narozením a končí smrtí jedince. „Tento život je omezen počátkem a koncem, odehrává se mezi dvěma základními nutnostmi, jimiž jsou jeho objevení se ve světě a jeho zmizení ze světa, a sleduje jednoznačně lineárně určený pohyb...“⁷⁹ Do protikladu k lidskému životu pohybujícímu se lineárně dává Arendtová život biologický. Ten se pohybuje v kruhu, dochází k cyklickému opakování událostí, jako je narození a smrt. Přímocaráy pohyb lidského života pak protíná pomyslný kruh biologického života. V místě prvního protnutí nalézáme událost narození jedince, smrt při druhém protnutí. Přímka vzniklá uvnitř kruhu představuje lidský život a tento pomyslný obrazec nám ilustruje naši smrtelnost.⁸⁰ Zde se ukazuje vliv existencialismu v díle Arendtové. Smrtelnost je charakteristickým rysem naší existence. Člověk je vlastně bytostí, která směřuje ke smrti. Je naším údělem, být obklopeni světem a vesmírem, objekty, které jsou svým způsobem trvalé a věčné. Arendtová říká: „Být smrtelný, to znamená mít počátek a konec v universu, v němž se jinak vše točí v kruhu a v němž počátek a konec jsou stále totéž, a tedy nést úděl vyhnance do naprosto ‚nepřirozené‘ formy přímocaráého pohybu.“⁸¹

Od nepaměti lákalo lidstvo stát se nesmrtelným. „Perikles a filozofové sdíleli obecný řecký postoj, že všichni smrtelníci mají usilovat o nesmrtelnost, což bylo možné díky

⁷⁸ KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody*,... s. 104

⁷⁹ ARENTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 124

⁸⁰ Více viz. ARENTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*,... s. 41–62

⁸¹ ARENTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 29

příbuznosti bohů a lidí.“⁸² Člověk byl považován za dílo boží, a protože si v sobě nese kousek božskosti, jeho úkolem by mělo být překonat svou smrtelnost a tím se přiblížit skutečným bohům, svým tvůrcům. Arendtová popisuje, že před vznikem filozofie si člověk mohl zajistit nesmrtelnost pouze velkými činy, o nichž by se pak dozvíдалy další generace, ať už ústní či psanou podobou. Se vznikem filozofie došlo ke změně – podle filosofů stačí pobývat s věčnými věcmi či v jejich blízkosti. Jako Platón popisuje ve svém *Podobenství o jeskyni vězně*, který jako jediný pozná věčnost za cenu oproštění se od plurality (svých spoluvězňů), stejně tak se filosof může přiblížit věčnému světu, když se vymaní z lidské společnosti, odvrátí se od světa do svého nitra, do své mysli, ke kontemplaci.

Pokud jde o věci světa, na rozdíl od světa samotného nejsou věčné a trvalé, nýbrž časem zanikají stejně jako sám jejich tvůrce – člověk. Jinými slovy, koloběh života, cyklický pohyb přírody, zasahuje i do světa zhotovených věcí. Z přírody tyto věci vznikají (záساهem člověka) a v ní také zanikají. Arendtová uvádí: „I židle, je-li vyloučena ze světa lidí a ponechána sobě samé, se stane opět dřevem a dřevo zvětrá a vrátí se do půdy, z níž rostl strom, dříve než byl poražen, aby byl použit jako materiál pro její zhotovení.“⁸³ Dále píše, že: „...vše nesmrtelné – díla a skutky, události a dokonce i slova – ztratilo ve světě svůj domov, poněvadž tento svět a sama příroda podléhají zkáze a člověkem stvořené věci, jakmile jsou jednou stvořeny, ihned začnou sdílet osud všeho bytí – od okamžiku, kdy přijdou na svět, začnou podléhat zkáze.“⁸⁴ Neboli: „Všechno, co za svou existenci vděčí lidem, jako jsou jejich díla, skutky a slova, podléhá zkáze, jakoby nakaženo smrtelností svých původců. Kdyby však tito smrtelníci dokázali obdařit svá díla, skutky a slova nějakou trvalostí a zastavit zkázu, jež jim hrozí, jejich výtvořby by mohly přinejmenším do určité míry nalézt domov i ve světě, který nepomíjí, a tak by i sami smrtelníci našli své místo v kosmu, kde vše kromě člověka je nesmrtelné. Lidskou

⁸² ARENDTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*. Praha: Aurora, 2001, s. 150

⁸³ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... s. 174

⁸⁴ ARENDTOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*, ... s. 44

schopností dosáhnout právě tohoto je jejich paměť.⁸⁵ Díky paměti přetrvá to, co by jinak upadlo v zapomnění. Paměť je něco, co nám všem náleží. Jak uvádí Zdeněk Kratochvíl: „Paměť patří ke každé přirozenosti, neboť každá přirozenost nese stopy svého vzniku i svých zápasů a minulých tvarů. Lidská paměť je základnou identity osobního vědomí. Paměť je způsobem přítomnosti toho už nepřítomného.“⁸⁶

To, že si určité věci nosíme v sobě, ve své hlavě, a můžeme si je kdykoli vybavit, vyprávět o nich či o nich napsat, je činí trvalými alespoň do té doby, dokud žije pamětník nebo dokud je zde někdo, kdo je schopen předávat zkušenosti, slova nebo činy dále. Nicméně, lidská paměť je nespolehlivá. Naštěstí je tu myšlení, jež nám umožňuje jít proti lineárnímu toku času od minulosti k budoucnosti – můžeme se vracet k minulosti, anebo naopak si představovat budoucí. V tom máme opravdu volnou ruku. Arendtová uvádí: „Myšlení ruší časové a prostorové vzdálenosti. Mohu předjímat budoucnost, mohu na ni pomyslet, jako kdyby byla již přítomností, a mohu si vzpomenout na minulost, jako kdyby vůbec nezmizela.“⁸⁷ Aby minulé nebylo nikdy zapomenuto, je potřeba ho zachovat pomocí psaného slova. Pouze příběhy mého života, příběhy o mě a mých velkých činech přetrvají, nikoli já. „Jen ony mohou být na konci zaznamenány na listinách a památnících, zviditelněny v předmětech užívání a uměleckých dílech, uchovávány v paměti generací, znovu a znovu vypravovány a zpředměťňovány ve všech možných materiálech.“⁸⁸ Stanu se tedy nesmrtelným tak, že tu zbude kousek ze mě, kus mého já a mého života. Nelze to však chápat jako nesmrtelnost v pravém slova smyslu; člověk je prostě pomíjivá existence a to zvrátit nelze.

⁸⁵ Tamtéž, s. 43

⁸⁶ KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie živé přírody*,... s. 108–109

⁸⁷ ARENDTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*,... s. 100

⁸⁸ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 237

4 Člověk ve společnosti

Po vzoru antiky Arendtová pracuje s tím, že člověk má možnost se uchýlit buď do veřejného, nebo do soukromého prostoru. Každý je svým způsobem specifický a s vývojem lidského rodu se měnilo i pojetí těchto dvou protikladných prostorů. Původní rozlišení společnosti obsahovalo sféru soukromou zahrnující domácnost a sféru veřejnou spjatou s politickým životem. Pojem *společenský prostor*, jako třetí sféra, nám vyvstává až s nástupem novověku, čímž došlo k velké změně. „Prostor společenského života vznikl, když vnitřní sféra domácnosti i se sobě vlastními činnostmi, starostmi a organizačními formami vystoupila z temnoty domu do plného světla veřejného politického života.“⁸⁹ Výchova dříve bytostně patřila do sféry soukromé, probíhala pouze v uzavřené komunitě rodiny. F. de Coulanges píše, že obec: „zpočátku neměla právo se vměšovat do soukromých záležitostí... jednotlivých seskupení. Nebylo jí nic do vnitřku rodiny; nesoudila, co se tam odehrávalo. Otcí ponechávala právo soudit svou ženu, syna, klienta.“⁹⁰ V rodině panovala přísná hierarchie a v jejím rámci se rozvíjela výchova. To bylo dané, bralo se to jako přirozená povinnost, jako něco posvátného. Později však začala být výchova věcí veřejnou. Staré, pevně zabudované režimy obcí se vytrácejí. Došlo k narušení tradiční hierarchie v rodině. Rodina se vymaňuje ze skrytosti soukromé sféry a je vystavována veřejnosti se všemi aspekty dříve přísně držené v izolaci. Na výchově jedinců se dnes již nepodílejí jen členové rodiny (ať už úzké či širší), ale i společenské instituce jako škola a dnes se uplatňuje ve velké míře třeba i vliv médií.

4.1 Oblast veřejná a soukromá

Pro vymezení veřejné sféry je třeba zmínit několik faktorů. *Veřejný prostor* je prostorem obce, *polis*. Slouží k tomu, aby se v něm lidé ukazovali a zakusili život mezi druhými, v pluralitě. Umožňuje vystavování záležitostí před obecnstvem. Veřejná sféra poskytuje prostor pro jednání probíhající před očima ostatních občanů. Mimo to je pro tuto politickou oblast důležité ovládat řečnické schopnosti, protože ve

⁸⁹ Tamtéž, s. 51–52

⁹⁰ COULANGES, F. de. *Antická obec*. Praha: Sofis, Pastelka, 1998, s. 126 (Klientem je zde polosvobodná osoba patřící k rodu svého patrona a závislá na něm.)

slovesch je schovaná moc. *Soukromá sféra* oproti tomu má skrývat to, co má být zraku ukryto, co na světlo veřejnosti nepatří, a to je vše spojené s tělesností, rozením a smrtí. Je to prostor biologického života. Soukromou sféru tvoří rodina, oblast domácnosti, *oiku*. Zde dochází k příchodu nové generace na svět stejně jako k úmrtím a nic z toho nemá být ukázáno. Probíhá zde mimo jiné i výchova jedinců.

Zabývejme se nejprve sférou soukromou. Domácnost (zahrnující majetek a vlastnictví)⁹¹ byla důležitá již v antice, a sice proto, že se jednalo o prostor, kam jedinec skutečně patřil a kde měl své pevné a bezpečné místo. Dnešní pojetí vlastnictví jako majetku či bohatství, kterým dáváme najevo prestiž a povyšujeme se nad druhé, se liší od původního chápání tohoto pojmu. Souviselo spíše se zakotvením či zakořeněností člověka v tomto světě. Umožňovalo člověku pociťovat, že někam náleží, že je někde doma. Jde tedy o něco nehmatatelného, neuchopitelného a majícího v podstatě mnohem větší hodnotu než majetek v dnešním slova smyslu. K zapuštění kořenů jedinci sloužila rodina se svou minulostí a tradicí, kterou přenášela na jedince. Slovy Arendtové: „Vlastnictví bylo původně spjato s určitým místem ve světě a jako takové bylo nejen ‚nepohyblivé‘, ale také totožné s rodinou, která toto místo zaujímala.“⁹² To znamená, že otroci a cizinci potom nemohli mít žádné vlastnictví, přestože třeba vlastnili majetek a mohli být kdovíjak bohatí. Chyběla jim rodina a kořeny. Arendtová dále vyslovuje tuto myšlenku: „Odměnu za námahu a práci platí příroda sama, a touto odměnou je plodnost a tichá důvěra, že ten, kdo v námaze a práci vykonal své, zůstane částí přírody ve svých dětech

⁹¹ *Vlastnictví* bylo pro antického člověka kouskem země, k němuž se vážou jeho kořeny. Pokud došlo ke stěhování s cílem zakládky nového města, považovalo se za dostatečné umístit na nově vybraném místě do prohlubně část půdy ze své vlasti, aby se v nové vlasti mohli jedinci cítit jako doma, aby se nová půda mohla stát jejich vlastnictvím. (COULANGES, F. de. *Antická obec*,..., s. 134) Vlastnictví tedy souvisí s pojmem vlast. „Slovo vlast pro staré znamenalo zemi otců,... Vlast každého člověka byla ta část země, kde byly uloženy ostatky jeho předků a kterou obývaly jejich duše.“ (Tamtéž, s. 201) F. de Coulanges hovoří o tom, že každé rodině patřilo její ohniště a její předci. „Rodina je připoutána k ohništi, ohniště k půdě; utváří se tu těsný vztah mezi půdou a rodinou.“ (Tamtéž, s. 61)

⁹² ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 80

a vnoučatech.“⁹³ Zdůrazňuje tím, že vlastnictví si nelze vytvořit pomocí produktů práce, jež bychom si přivlastnili. Ve vlastnictví jde, jak jsme si již řekli, o něco jiného, o jakousi sounáležitost člověka s jistým místem v jeho životě i v dějinách obecně.

Mimo jiné sféra domácnosti umožňovala jedinci úkryt – před sférou veřejnou, před nutností být vystaven vnímání ostatních. Arendtová uvádí: „...vlastní čtyři stěny jsou jediným místem, kam se můžeme uchýlit před světem, nejen před tím, co se v něm stále děje, ale před jeho veřejností, která spočívá v tom, že jsme viděni a slyšeni“⁹⁴. Neboli: „Jediný účinný způsob, jak zajistit temnotu toho, co musí zůstat skryto před světlem veřejnosti, představuje soukromé vlastnictví, místo, kam nikdo nemá přístup a kde je člověk skrytý a utajený zároveň.“⁹⁵ Vlastnictví bylo dále podmínkou pro vstup do sféry společnosti, protože každý plnohodnotný občan musel mít svou domácnost, kterou by dal najevo, že náleží společnosti a světu. Arendtová uvádí: „...bez zajištěného vlastnictví by se nikdo nemohl angažovat v záležitostech společného světa, protože bez nějakého místa, které by mohl skutečně nazvat svým vlastním, v něm nebyl nikde ukotven.“⁹⁶ To, že soukromá sféra jedince obsahovala majetek, poukazovalo na jeho svobodu, a sice svobodu od nutnosti života. Jakmile byl člověk zbaven nutnosti obstarávat své základní životní potřeby, mohl vstoupit do *polis*, do sféry veřejnosti, kde se předpokládá, že bude vystupovat a pouštět se s druhými do slovních přestřelek. Patočka v knize *Kacířské eseje o filosofii dějin* píše: „Duch polis je duch jednoty ve sporu, v boji.“⁹⁷ Pod tím si můžeme představit, že ve veřejné sféře máme možnost setkávat se se sobě rovnými a vyjadřovat se před zraky ostatních, trumfovat pomocí slov. J.-P. Vernant uvádí: „Nejdůležitější součástí systému *polis* je mimořádné postavení slova, jeho nadřazenost ostatním nástrojům

⁹³ Tamtéž, s. 136

⁹⁴ Tamtéž, s. 93

⁹⁵ Tamtéž, s. 93

⁹⁶ Tamtéž, s. 41–42

⁹⁷ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*,... s. 40

moci. Slovo se stává politickým nástrojem, povýtce klíčem autority ve státě, prostředníkem vlády nad lidmi.“⁹⁸ Ten kdo ovládal dobře jazyk, mohl ovládat politický život ve společnosti. Podle Patočky „politický život je tím, co člověka pojednou staví před možnost celku života a života v celku“.⁹⁹ Čili máme možnost pocítit sounáležitost s ostatními obyvateli společného světa tím, že vystoupíme na veřejnost.

Jak uvádí Arendtová: „Sféra domácnosti se vyznačovala tím, že pospolitý život v ní byl diktován především lidskými potřebami a životními nutnostmi. Síla, která zde lidi sváděla dohromady, byl samotný život, život jednotlivce i život rodu.“¹⁰⁰ K tomu dodává: „Prostor *polis* byl naopak říší svobody...“¹⁰¹ Stav obyvatel *polis* se vyznačoval rovností, na rozdíl od domácnosti, kde byl otec hlavou rodiny a měl moc nad zbytkem rodiny, měl také své otroky. Nebo jak uvádí J.-P. Vernant ve svém díle *Počátky řeckého myšlení* k myšlence rovnosti: „Totožní‘ občané stojí vůči sobě ve vztahu rovnosti, symetrie, vzájemnosti a tvoří jednolitý kosmos. Polis je sourodý svět, bez hierarchie a stupňů, bez rozlišení.“¹⁰²

Je pravda, že své místo v *polis* měli jen ti bohatí, to ale z jiného důvodu, než se možná domníváme. Šlo o to, že bohatý občan nemusí trávit čas sháněním prostředků pro obživu a proto bude obci prospěšnější a oddanější. Člověk byl tedy schopen vstoupit do *polis*, až když ve sféře soukromé obstaral všechny své potřeby. Čili „člověk je ‚společenskou‘ bytostí dříve, než se může stát bytostí politickou...“¹⁰³ Avšak Arendtová zdůrazňuje, že přechod ze sféry soukromé do sféry veřejné byl spjat s určitým rizikem. Říká: „Opustit ochrannou oblast dvora a domu...vyžadovalo

⁹⁸ VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 37

⁹⁹ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*,... s. 39

¹⁰⁰ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 42

¹⁰¹ Tamtéž, s. 43

¹⁰² VERNANT, J. - P. *Počátky řeckého myšlení*,... s. 67

¹⁰³ ARENDTOVÁ, H.: *Vita actia: neboli, O činném životě*,... s. 44

odvahu, protože pouze v soukromé sféře bylo možné obírat se starostmi o život a přežití. Kdokoli se odvážil vstoupit do politického prostoru, musel být nejprve také ochoten dát všanc svůj život...¹⁰⁴

4.2 Vyvlastnění a vznik společnosti

Arendtová popisuje, jak to proběhlo v antice a následně se přehoupne až k současnosti, ke studiu společenské sféry. Tímto vlastně směšuje antickou filosofií s pojetím moderní společnosti, což není nejsprávnější postup. V antickém světě panovala jiná závazná pravidla, která by se ani při vši dobré vůli na dnešní společnosti aplikovat nedala. Lidská společnost se přece v každém svém stádiu vyvíjí, a tudíž paralelizace antiky s dneškem není úplně vhodná.

Arendtová píše: „...soukromý majetek znamená, že člověk je pánem nad vlastními nezbytnými životními potřebami, a proto je potenciálně svobodným člověkem, totiž člověkem majícím svobodu, která mu dovoluje, aby překročil vlastní život a vstoupil do světa, který je všem společný.“¹⁰⁵ Autorka se ve svém díle věnuje problematice vyvlastnění v souvislosti s pojetím majetku (vlastnictví), jak jsme si jej výše vyložili. Popisuje, že vyvlastnění člověka „odděluje od toho kousku světa, jenž je sice vždy omezený, ale zato hmatatelný a použitelný, a jež člověk nazývá svým vlastním, protože slouží pouze k tomu, co je mu vlastní“.¹⁰⁶ Vyvlastnění poté zrušilo pomyslné hranice, či třeba jen ploty, jež oddělovaly domy jednotlivých občanů od sebe – ale také oddělovaly domy od veřejné oblasti a okolního světa vůbec. Člověku bylo odebráno jeho vlastnictví, to, co bylo jeho existenci vlastní. Došlo k tomu, že byl člověk vtažen do společnosti. Jedná se o potlačení soukromé sféry na úkor veřejné. Vzniká nám nová sféra – *sféra společnosti*. Tato oblast předpokládá zviditelnění všeho a zájem o vše, co náleželo privátní oblasti člověka. Avšak jedinec, zvyklý oddělovat veřejné od soukromého, je touto novou situací zaskočen. Přece jen vždy existují záležitosti, které na světlo světa vystupovat nemají. A tak Arendtová hovoří

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 49

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 84–85

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 91–92

o vzniku intimity člověka¹⁰⁷, kterou popisuje jako: „...útěk před společností, která se zmocnila celého vnějšího světa, do subjektivity nitra, v níž jako jediné může nyní člověk skrýt a utajit to, co dříve bylo zcela samozřejmě uchráněno před zraky okolního světa a uchováno v jistotě vlastních čtyř stěn.“¹⁰⁸ Dokud byla jasná hranice mezi veřejným a soukromým, jedinec se cítil bezpečně, věděl přesně, kde je jeho místo, co se hodí vystavovat a co naopak ukrývat. Pokud jeho soukromí je vytáhnuто na veřejnost, člověk má nutkání stahovat se do sebe, uzavírat se do okruhu svých záležitostí, myšlenek a starostí, pouze mezi své nejbližší, a bránit se celkově vystavování své osoby před druhými. Podle Arendtové, pokud žijeme jen v soukromé oblasti, je to, jako bychom ani nebyli. V případě, že se totiž člověk nevyskytuje ve společenství druhých a nevystavuje zde své záležitosti veřejnosti, není vnímán, čili jakoby neexistuje. Výsledkem je člověk opuštěný – jako důsledek dnešní masové společnosti, která pohltila obyvatelstvo do agregátu zvaného společnost. Podle slov Arendtové masová společnost „nejen zbavuje lidi jejich místa ve světě, ale bere jim také jistotu jejich vlastních čtyř stěn, v nichž se kdysi právě cítili ukryti před světem také ti, které veřejnost vyloučila, a mezi nimiž také oni mohli najít náhradu za skutečnost světa alespoň v teple vlastního krbu a v omezené skutečnosti rodinného života“.¹⁰⁹

Člověk, který se stáhne před společností do své intimity, se odcizil světu i své podstatě. Arendtová uvádí: „Vést jen privátní život znamená v první řadě žít ve stavu, v němž je člověk zbaven určitých věcí, které bytostně patří k lidské existenci: především skutečnost, která vzniká tím, že je člověk viděn a slyšen, dále „objektivního“, tj. předmětného vztahu k jiným lidem, který může vyvstat jen tam,

¹⁰⁷ Učebnice sociální psychologie hovoří o intimitě jako o navazování pevných vztahů těmi nejbližšími jako jsou rodiče, přátelé či partneři pro budoucí manželský život. Ke vzniku slova uvádí: „Původem latinské slovo *intimus* znamená vnitřní, skrytý před zraky jiných.“ (VÝROST, J; SLAMĚNÍK, I. *Sociální psychologie: 2., přepracované a rozšířené vydání*. Praha: Grada, 2008, s. 242)

¹⁰⁸ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... s. 90

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 77

kde jsou lidé díky zprostředkování společného světa věcí jedni od druhých odděleni a zároveň jedni s druhými spojeni, a konečně možnost vykonat něco, co je trvalejší než život.“¹¹⁰ Jistým východiskem z této situace je obrácení zájmu lidí k rodině, rodinnému životu jako náhradě za život společenský. Alespoň doma v rodinném kruhu se setkáváme s druhými, máme zde pravidla a vystavujeme své zájmy. Důležitou poznámkou však je, že vyvlastnění připravilo člověka nejen o jeho místo ve světě, ale i o odpovědnost za sdílený svět, jelikož se již více o něj nemusí starat.

Od této chvíle tedy jedinec už nejedná způsobem, jaký je mu vlastní, čili jakoby již není bytostí obdařenou schopností jednat jako započínat něco nového ve světě. Místo toho je nucen se určitým způsobem chovat. A to takovým způsobem, jaký si společnost poručí. Chování tedy ve společnosti nahradilo jednání. Slovy Arendtové: „Na místo jednání nastupuje chování ve svých rozličných formách, jež společnost očekává od všech svých členů a pro něž předepisuje nesčetná pravidla směřující k tomu, aby byl jednotlivec společensky normován, aby byl učiněn společensky způsobilým, a tak se zabránilo spontánnímu jednání, včetně vynikajících výkonů.“¹¹¹ Výchova pak směřuje k tomu, aby dítě zapadlo do měřítek společnosti, a nedovoluje mu, či mu dokonce zabraňuje ve svobodném rozvoji. A nejen to – je již předem jasné, kam se svět bude ubírat, mizí možnost, že ho svým jednáním nová generace pozmění. V souvislosti s tím uveďme, že Arendtová zdůrazňuje, jak lidská existence bytostně vyžaduje být viděna a slyšena těmi, kdo s ní sdílí společný svět. Těm je připisováno jejich vlastní hledisko. „To, že je člověk viděn a slyšen druhými, nabývá na významu díky skutečnosti, že každý vidí a slyší z jiné pozice.“¹¹² Pokud však jsou jedinci nuceni sdílet konformní názor společnosti, dochází k tomu, že se vytrácí jedna z podmínek lidské existence, a sice pluralita (pluralita lidských hledisek v tomto případě). Arendtová uvádí: „Společný svět mizí, je-li viděn již jen z jednoho

¹¹⁰ Tamtéž, s. 76

¹¹¹ Tamtéž, s. 55

¹¹² Tamtéž, s. 75

hlediska, tento svět vůbec existuje pouze v mnohosti svých perspektiv.“¹¹³ K místu lidského bytí patří mnohost, nyní však žijeme ve společnosti, však již ne více ve společném světě. Na místo mnohosti lidských jedinců a jejich vnímání naší existence nám zbývá mnohost prostředků ke konzumnímu způsobu života – našli jsme si smysl života jinde, než mezi druhými ve společném světě.

5 Jedinec v masové společnosti

V masové společnosti neexistují skupiny stojící mimo společnost. Člověk se již nemá vůči čemu vymezit, necítí se nikde zakotven, něčemu zavázaný. Je vykořeněný, osamělý, ztrácí svou individualitu, stává se jen jedním z mnoha, konformním jedincem. Přesto, že se lidé chovají na sobě nezávisle, jsou jejich projevy velice podobné. To proto, že se člověk v masové společnosti odcizil sám sobě, nejedná za sebe, nýbrž jde s davem.

5.1 Banalita zla

Fenomén totalitarismu, který zaměstnal myšlení Arendtové na desítky let, byl podnícen její přítomností při procesu s nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem. Osobnost Eichmanna, tak, jak na ní působila, jí dala pohnutku ke zkoumání, co člověka vede ke konání zla. Ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě* zmiňuje pojem „banalita zla“. Co Arendtová míní tímto pojmem? Znamená pro ni asi tolik, že zlo není nahlíženo jako takové, že je konáno bez vnitřní příčiny (není vyústěním nenávisti), jako následek masového chování (dělají to všichni a nikdo proti tomu nemá námitky) a je vykonáváno s nálepkou naprosté nevinosti jako plnění běžných pracovních povinností. Člověk prostě dostane příkaz a ve své poslušnosti nadřazenému či zákonům příkaz vykoná bez přemýšlení o jeho důsledcích. Jedná se o to, že jedinec v takovém případě nereflektuje situaci sám ve svém nitru, což vede k tomu, že se necítí špatně, ale naopak je velmi spokojen sám se sebou, s tím, jak spořádaným je člověkem, když plní precizně a do puntíku, co je mu uloženo.

¹¹³ Tamtéž, s. 77

To je i případ Eichmanna. Jeho činy nevycházely z vnitřních pohnutek, ale vždy z vnějšku. Podle Arendtové je Eichmann jen člověk jako všichni ostatní, neliší se od nás přítomností zlých úmyslů, nestvůrnou patologickou povahou či nezkrotnou touhou zabíjet a ukončovat životy nevinných lidí. Pro autorku „byl zcela obyčejný a průměrný, ani démonický, ani nestvůrný“.¹¹⁴ To, co ho vedlo k vykonání hrůzných činů, je Arendtovou popisováno jako „bezmyšlenkovitost“¹¹⁵, jinými slovy – naprostá nepřítomnost¹¹⁶ či absence myšlení¹¹⁷.

5.2 Svědomí

Na základě zmíněné bezmyšlenkovitosti označené jako hlavní rys u tohoto zločince se Arendtová zabývá otázkou, zda jsou naše dobré či špatné skutky vázány na naše myšlení, čili jestli se aktivním myšlením můžeme vyvarovat zlých činů. Naráží na to, že nepřítomnost myšlení je úzce spjata s nepřítomností svědomí. Při zkoumání fenoménu svědomí se autorka opírá o názory Sokrata. Jeho vnitřní dialog, vedený jedincem se sebou samým, je vlastně formou svědomí. Arendtová užívá Sókratův příměr: „Svědomí je anticipace druhá, který na vás čeká, pokud a jestliže se vracíte domů.“¹¹⁸ Obracíme se zde k Arendtové pojetí myšlení jako odvrácení se člověka od sdíleného světa do svého vnitřního prostoru. Člověk se tak vyskytuje sám (stranou od světa a lidí v něm žijících), přesto v duálu, v dialogu se sebou samým.¹¹⁹ Podle Sokrata se v dialogu nacházím já a můj partner, zvaný přítelem a „...kdo by chtěl být přítelem vraha a žít s ním? Ani druhý vrah.“¹²⁰ Tím Arendtová naráží na ono

¹¹⁴ ARENTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení...* s. 16

¹¹⁵ Tamtéž, s. 16

¹¹⁶ ARENTOVÁ, H. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 381

¹¹⁷ ARENTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení...* s. 16

¹¹⁸ Tamtéž, s. 210

¹¹⁹ Tamtéž, s. 203–206

¹²⁰ Tamtéž, s. 206

přítakání lidského svědomí s jedincem samotným, s jeho jednáním.¹²¹ Ekvivalentem je i známý kategorický imperativ zformulovaný Kantem.¹²² Právě ve svědomí má tedy člověk možnost reflektovat následky svých činů, rozprávět se svým svědomím, hledat u něj schválení svých činů. Svědomí je tedy jakýsi druh vnitřní odpovědi, shody, možnosti, kdy jedinec „zakouší rozdíl v identitě“.¹²³ Máme se snažit žít tak, aby odpověď našeho partnera byla kladná, čili žít v souladu s našimi vnitřními zásadami, které nejsou náchylné ke změně.

Lidé, jež v běžné promluvě označujeme jako ty „špatné“, jsou podle Arendtové uvnitř rozdvojeni anebo vůbec nemyslí. Každopádně se nestane, že by se setkali se svým svědomím, nejsou totiž s to reflektovat vykonané věci, nedělají si vůbec starosti s konáním zla a po něm necítí (to většině z nás známé) špatné svědomí. Takový jedinec téměř okamžitě své činy zapomene. Nic ho tedy netíží a už vůbec ne jeho svědomí.¹²⁴ A to se ukazuje i u Eichmanna. Ten se po celou dobu procesu obhajoval tím, že činil jen to, co mu bylo přikázáno z vnějšku, že projevoval pouze poslušnost příkazům. Odkazoval se na své vůdce jako na pravé nositele viny; jen ti jsou podle něj povinni nést za věc odpovědnost. Arendtová uvádí, že Eichmann prý:

¹²¹ Již původ slova svědomí: řec. *synderézis*, lat. *conscientia* „naznačuje, že se jedná o con -,spolu‘, scientia -,vědění‘, neboli ‚spoluvědění‘.“ (PODZIMEK, M. *Principy morality: studijní texty*. Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2010, s. 131) Termín sám o sobě tedy naznačuje onu duálnost, to, že se jedinec v myšlení setkává se svým vlastním já, jež je odrazem správnosti jeho činů.

¹²² Kantův kategorický imperativ se týká *autonomní* morálky, tedy pravidel chování, které má jedinec možnost si sám určit (není mu nařizeno z vnějšku, jak se má chovat- takovou morálku bychom nazývali *heteronomní*). Sám si tedy stanoví, dle svého racionálního uvážení, co je podle něj dobré a co špatné. Důležitou roli zde hraje právě jedincův rozum. Člověk pak jedná v souladu s takto stanoveným imperativem a nese odpovědnost za své rozhodnutí a činy. Kantova formulace kategorického imperativu říká, že máme jednat takovým způsobem, aby se každá maxima našeho jednání mohla stát obecným zákonem. Kategorický imperativ má být univerzálním zákonem, tedy jedinec ho volí vždy s ohledem na celek, ostatní jedince ve společnosti, druzí musí být s to ho přijmout.

¹²³ ARENDTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*,... s. 205

¹²⁴ Tamtéž, s. 207

„obvinil,ty, kdo měli moc“, že zneužili jeho „poslušnosti“¹²⁵, a prý se bránil tím, že: „Jeho vinou byla poslušnost, a ta přece bývá velebena jako ctnost.“¹²⁶ Jakoby tedy zapomínal na svou osobu, na vlastní identitu, na podíl na vykonaném. Důležitá pro něj byla přání ostatních a zpětně potom jeho dobrá pověst v jejich očích spíše než vnitřní soulad se sebou samým. Eichmann, stejně jako miliony dalších v podobné situaci si nelámaly hlavu s tím, že se svými činy budou muset žít celý život. A nejen s činy, ale se sebou samými jako činiteli zlých skutků.

Co lidem pomáhalo žít spokojeně bez tíživého pocitu? Byla to mimo jiné tzv. „jazyková směrnice“¹²⁷ (lež, bagatelizace, snižování váhy situací jako jsou vraždy apod.), dále bylo běžné „sebeobelhávání“¹²⁸, či „schopnost utěšovat se pomocí klišé“¹²⁹, což lidem zasvěceným do hrůz souvisejících s masovým vyvražďováním nevinných spoluobčanů umožňovalo čistit si svědomí nebo lépe řečeno svůj štít v případě, že jim svědomí chybí. To vše sloužilo k přesouvání odpovědnosti na další osoby. Eichmann, i kdyby mohl, neměl černé svědomí, protože kolem byli lidé, kteří dělali ty samé špatné věci.¹³⁰ „Jak Eichmann řekl, nejmocnějším lékem na uklidnění jeho svědomí byl prostý fakt, že nevěděl o nikom, ale vůbec o nikom, kdo by skutečně byl proti konečnému řešení.“¹³¹

V totalitní společnosti dochází k okleštění svobody jedince, ten je odkázán na zákon, který stojí nade vším a jedinec je povinen jednat v jeho souladu. Jiná možnost není. Svědomí člověka v takové společnosti nemůže fungovat, jelikož jedinci není umožněno být sám sebou. Člověk „nejedná sám za sebe, ale vykonává pouze to, co

¹²⁵ ARENTOVÁ, H. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*, ... s. 236

¹²⁶ Tamtéž, s. 330

¹²⁷ Tamtéž, s. 116

¹²⁸ Tamtéž, s. 73

¹²⁹ Tamtéž, s. 77

¹³⁰ Tamtéž, s. 170

¹³¹ Tamtéž, s. 157

mu nařizuje ‚vyšší zákon‘, zprostředkovaný ‚Vůdcovou vůlí‘, převáděný do řeči instrukcí a nařízení funkcionáři avantgardní strany, která uplatňuje svoji vedoucí úlohu“.¹³² Mimo to Arendtová vyslovuje, že cílem totalitní vlády „je vytvářet z lidí funkcionáře a pouhá kolečka v administrativní mašinerii a zbavovat je takto jejich lidskosti“.¹³³ Jedině tak může být vyžadována naprostá a bezmezná poslušnost bez použití prostředků násilí.

5.3 Vláda Nikoho

Tento pojem v podání Arendtové značí formu vlády byrokracie (vlády úřadů), která nastoupila na místo absolutistické vlády monarchie (či jiných forem vlády člověka nad člověkem) a v porovnání s monarchií se zdá být obdobím, kdy vlastně lidem nikdo nevládne. Tím pádem vzniká dojem, že se nemůže jednat o tyranii. Arendtová však upozorňuje, že situace je o to horší, protože zde nemůžeme ukázat na nějakého viníka, není, kdo by za proměny ve společnosti nesl odpovědnost.¹³⁴ V souvislosti s tím uvádí: „Jestliže v souladu s tradičním politickým myšlením spojujeme tyranii s vládou, která neskládá účty, vláda Nikoho je zřetelně nejtyranštější ze všech, protože již neexistuje nikdo, koho by bylo možno žádat o vysvětlení toho, co se děje.“¹³⁵ Tím, že lidé jsou degradováni na pouhou součástku v procesu vražedné mašinerie, nejen že jsou snadno manipulovatelní, ale také mohou mít pocit, že jejich vina je tím pádem kolektivní. Něco takového autorka odmítá a vyzdvihuje důležitost osobní odpovědnosti každého jedince.

5.4 Role výchovy v uvědomění si vlastní identity

Arendtová se snaží upozornit na to, že takhle to přeci není správné, že nelze být zbaven odpovědnosti všelijakým ospravedlňováním, že člověk je k něčemu donucen či determinován, že nemá na vybranou a že stejně by se zachoval kdokoli jiný. Člověku je dáno být svobodnou bytostí, ale k svobodě vždy neodmyslitelně patří

¹³² Tamtéž, s. 405

¹³³ Tamtéž, s. 338

¹³⁴ ARENTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 54–55

¹³⁵ ARENTOVÁ, H. *O násilí*,... s. 30

odpovědnost; je tvorem, který je povinen si uvědomovat své činy a jejich následky a být ochoten si přiznat svůj podíl na okolnostech tohoto světa. K tomu má vést právě výchova jedince. Cílem výchovy je přispět k vývoji dítěte v autonomní subjekt, učinit ho samostatnou a odpovědnou osobou nejen vůči sobě, ale i vůči společnosti. Měla by ho přivést na správnou cestu umožňující způsobilost k životu ve společnosti, v pluralitě světa. Mimo jiné ho má také naučit pečovat o svět, který je mu předán, a případně ho přetvořit podle svých představ. Vede jedince k odpovědnosti za sdílený svět. Výchova má pomoci při osvojování si vlastní identity¹³⁶ pomocí identifikace s dospělým anebo naopak pomocí vymezení se vůči dospělému. Vychovaný jedinec by pak neměl snadno podléhat měnícím se situacím, ale hledat oporu ve své identitě, integritě a souladu se sebou samým.

Když Arendtová hovoří o důležitosti autority ve výchově, má pravdu, protože když chybí autorita ze strany rodičů, snadno se stane, že si ji jedinec najde jinde a podřídí se autoritářským vůdcům. Arendtová o autoritě uvádí: „Její charakteristickým znakem je nezpochybnitelné uznání těmi, od kterých se vyžaduje poslušnost; není třeba ani donucení ani přesvědčování. ... K udržení autority je třeba úcty vůči osobě nebo úřadu.“¹³⁷

Existence člověka v totalitním režimu, pokud není podložena patřičnou výchovou, vede k tomu, že jedinec se stává tím, čím se očekává, že bude – slabým individuem, mělkou, poddajnou schránkou, neschopnou kritické sebereflexe svého jednání. Bude se neustále obracet k druhým a hledat souhlas se svými činy právě u nich, nikoli sám

¹³⁶ Slovu identita všichni nějak rozumíme, přesto neexistuje úplně jednotná definice. Pro příklad uveďme, jak ji popisuje učebnice sociální psychologie Jozefa Výrosta: „Původní význam slova tak, jak jej nacházíme ve slovnících, říká, že identita znamená totožnost, stejnost osoby (věci) v čase a ve všech okolnostech. Slovníky dále uvádějí jako synonymum slova identita také individualitu, osobnost; skutečnost, že osoba je sama sebou, a nikoli něčím jiným.“ (VÝROST, J; SLAMĚNÍK, I. *Sociální psychologie*,... s. 250) Důležité pro nás však je, že identitou chápeme takové chování a jednání jedince, které je v jistém smyslu předpověditelné, stálé a nezávislé na vnějších okolnostech. Osoba jedná vždy sama za sebe dle svých zvnitřněných hodnot a postojů.

¹³⁷ ARENDTOVÁ, H. *O násilí*,... s. 35

u sebe. Proto se jeho osoba, jeho jednání bude neustále měnit podle toho, co si žádají okolnosti.

6 Vita activa a vita contemplativa

Arendtová užívá pojmu *vita activa* pro vše, co se týká věcí světa, činného a neklidného, zatímco *vita contemplativa* je spojován s duchovností, rozjímáním, meditací. Člověk tedy může žít dvojím způsobem – být činný nebo spíše rozjímat. Oba způsoby života se však v autorčině pojetí nevylučují, jsou spíše komplementární. Zdůrazňuje, že k životu patří obojí, jak činnost, tak kontempace. Nelze žít jen v rozjímavé poloze života, jelikož aktivitu, konkrétně třeba práci, potřebujeme k obstarání života. Avšak přecenění *vita activa*, jakého jsme svědky při vzniku moderní společnosti práce, také nevěští nic dobrého.

Až do příchodu novověku hrál prim vždy spíše kontemplativní způsob života. Novověk však započal upřednostňovat činného člověka, který je schopný svět zkoumat, uchopovat pomocí vědeckých přístupů a napodobovat či rekonstruovat přírodní procesy v něm. Jinými slovy došlo k převrácení teorie (pozorování) a praxe (konání), tzn. odvrácení pozornosti od *vita contemplativa* k *vita activa*. Člověk totiž poznal, že být aktivní je výhodnější než nečinný, jen přijímající realitu a nazírající svět. Arendtová uvádí: „...rozmohlo se přesvědčení, že pravda se odhaluje pouze iniciativním jednáním, a nikoli přihlížením.“¹³⁸ Člověk zjistil, že se vyplatí chovat se jako tvůrce přírody a světa. Kontempace byla v novověku nahrazena myšlením. Klíčový je zde pojem procesu. Bytí člověka a vůbec vše na světě je od nynějška nahlíženo jako proces, který lze přiblížit experimentem. Již nejde o účel věcí, ale člověk se zaměřuje na zkoumání toho, jak fungují, jednoduše zkoumá procesuální charakter věcí a jevů světa.

6.1 Kontemplativní život

Přestože Arendtová věnuje ve svém díle pozornost spíše aktivní stránce života člověka (která byla vyzdvižena s nástupem novověku), považuji za důležité zmínit také pojetí přemýšlivého zaměření lidského života, života duchovního, obráceného do nitra člověka (*vita contemplativa*). Arendtová píše: „*Vita contemplativa*, chápe-li se jako protiklad k *vita activa*, bytostně spočívá právě v negaci dělného života, jehož

¹³⁸ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... str. 373

úkolem je vyrábět a zhotovovat, páchat násilí na přírodě, aby bylo na zemi zbudováno místo pro smrtelné lidi, a právě tento dělný život je jakoby převrácen v nenásilný a ne-činný život, který ponechává vše, co jest, tak, jak se to naskýtá nahlížení, aby se sám usídlil v sousedství nepomíjivého a věčného.“¹³⁹ Kontemplativní život se tedy vyznačuje pasivitou ve vztahu k okolnímu světu, člověk se světa nijak nezmocňuje, nechává ho být tak, jak je, a stará se o svůj niterní svět, svět ducha. Navíc se díky kontemplaci máme možnost přiblížit věčnému životu. Mimoto najdeme v autorčině díle souvislost mezi kontemplativním životem a myšlením jedince. Pro kontemplaci stejně jako pro myšlení je typická (ve větší či menší míře) eliminace vnějšího světa spojená s utlumením činnosti jedince. Podle Arendtové „myšlení míří ke kontemplaci a ústí do kontempace a kontempace není aktivita, ale pasivita: to je bod, kde duchovní aktivita dochází klidu“.¹⁴⁰

Na rozdíl od jednání, které člověk uskutečňuje ve světě sdíleném s druhými, při čistém myšlení jedinec již neprodlévá ve světě, ale nachází se o samotě. Čili stahuje se ze světa do svého nitra. Arendtová uvádí: „Protože oddá-li se člověk z jakéhokoli důvodu čistému myšlení, lhostejno o jakém předmětu, žije zcela v jednotném čísle; tj. v úplné samotě, jako kdyby zemi neobývali lidé, ale dotyčný člověk sám.“¹⁴¹ Arendtová však rozlišuje mezi samotou a osamělostí.¹⁴² Říká o myšlení: „Nazývám to existenciálním stavem, v němž sama sobě dělám společnost, ‘samotou’, na rozdíl od ‘osamělosti’, ve které jsme také sami, ale postrádáme nejenom společnost jiných

¹³⁹ Tamtéž, s. 389

¹⁴⁰ ARENTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*,... s. 19

¹⁴¹ Tamtéž, s. 59

¹⁴² Učebnice sociální psychologie Jozefa Výrosta a Ivana Slaměníka hovoří o volbě samoty u člověka v případě, že „potřebuje přemýšlet o svém životě, vyrovnat se s prožitými událostmi, hledat řešení složité životní situace, čerpat sílu pro práci.“ Oproti tomu definuje stav osamění jako moment, kdy „člověk opustí známé prostředí rodiny a přátel a ocitá se v novém prostředí, kde začal studovat, našel práci nebo kam následoval svého životního partnera apod. V novém prostředí se cítí osaměle, trpí tím, že zde nemá nablízku příbuzné.“ (VÝROST, J.; SLAMĚNÍK, I. *Sociální psychologie*,... s. 250)

lidí, nýbrž i svou vlastní.“¹⁴³ Jinými slovy, při myšlení je člověk sám v tom smyslu, že se nachází jen ve vztahu sám k sobě. Zatímco osamělý je, když není schopen vztahovat se k sobě samému, zakoušet sám sebe. Kontemplativní život je protkán samotou, kontemplující člověk se nenachází ve světě, mezi lidmi, protože jakmile bychom se chtěli opět zapojit do světa, myšlení mizí. Arendtová píše: „...jako kdyby se lidé myšlením vzdalovali ze světa života.“¹⁴⁴ Autorka dochází k názoru, že když myslíme, nacházíme se v prostoru, který „je ve skutečnosti oblastí ‚nikde‘“.¹⁴⁵ Myšlení se prostě vylučuje s účastí na společném světě (stejně tak jako s jednáním, které musí probíhat jedině za účasti spoluobyvatel světa).

Jelikož pluralita patří mezi základní podmínky lidského života, člověk ani v myšlení nemůže být sám. Sice je stranou od lidí, jež s ním žijí v tomto světě, avšak sám není. Je rozdvojený, stýká se sám se sebou ve své kontemplaci. Arendtová k tomu dodává: „Patrně nic neukazuje silněji, že člověk je *bytostně* v plurálu, než to, že osamělost převádí pouhé vědomí sebe, které má patrně společné s vyššími živočichy, do duality během myšlení. Právě tato *duálnost* mne se sebou samým činí z myšlení skutečnou aktivitu, ve které jsem tázajícím se i odpovídajícím.“¹⁴⁶

Arendtová zmiňuje, že abychom mohli žít kontemplativní život, je nutná přítomnost „*scholé*“ jako „záměrné zdržení se, neúčast (řecky *schein*) v obvyklých aktivitách, které jsou určovány našimi každodenními přáními (*hé tón anagkaión scholé*), aby se uskutečnila volná chvíle (*scholé agein*), což bylo pravým cílem všech ostatních aktivit,..."¹⁴⁷ To, co dnes chápeme jako volný čas (čas pro relaxaci, odpočinek, realizování zájmových aktivit,...) je něco zcela jiného, je to „*a-scholia*“¹⁴⁸. Nejedná

¹⁴³ ARENDTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*,... s. 88

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 93

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 219

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 203

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 107

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 107

se o volný čas, nýbrž je to čas vyplněný hrou a zotavováním, jež „jsou nezbytné pro obnovení lidské pracovní síly, zatížené péčí o lidské nezbytnosti“.¹⁴⁹

6.2 Činný život

Arendtová rozvádí svou teorii tří aktivit činného života, *vita activa*, které podmiňují lidský život v tomto světě. Mezi ně řadí *práci*, *zhotovování* a *jednání*. Jednání považuje za nejvyšší činnost, práci pak za nejnižší. Zhotovování nám umožňuje vytvářet věci tohoto světa, věci, které tvoří podmínku našeho života vedle věcí přírodních. Tvorba probíhá za pomoci rukou. Práci si člověk obstarává sám život pomocí aktivity svého těla. Jednání se odehrává mezi lidmi, ve společnosti. Jednáním člověk o sobě dává vědět a zároveň jednáním započíná něco nového. Tak jako činnosti *vita activa*, rozdělila Arendtová také činitele aktivit – *animal laborans* (člověk pracující) a *homo faber* (člověk zhotovující). Pro třetí aktivitu bychom mohly po vzoru Aristotela užít výraz *zoón politikón* (člověk jako tvor společenský, jednající).

6.2.1 Práce

Práce odjakživa zajišťovala člověku prostředky k obživě, práci obdělával přírodní zdroje a na tom byl závislý jeho život. V *polis* byla práce něčím opovrhovaným z toho důvodu, že nezanechávala nic trvalejšího. Arendtová dodává: „Neboť typickým znakem práce je přece právě to, že po sobě nezanechává nic objektivně uchopitelného, že výsledek její námahy přetrvává jen po velmi krátký čas a je vzápětí opět spotřebován.“¹⁵⁰ To, že je člověk odkázán na své tělo, aby získal potravu, znamená, že je vlastně nesvobodný. A aby ve starověku mohl člověk vstoupit do *polis*, musel se oprostít od tohoto pracného shánění obživy. Praktikovalo se to tak, že si občan jednoduše najal otroky. Podle slov Arendtové: „Protože lidé podléhají nezbytným potřebám života, mohou se stát svobodnými jen tak, že si sami podmaní druhé a násilím je přinutí, aby za ně nesli tíhu těchto nezbytných potřeb.“¹⁵¹ Pokud

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 107

¹⁵⁰ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... s. 112–113

¹⁵¹ Tamtéž, s. 108–109

toto břímě přeneseme na otroka (a později na stroje), stáváme se vlastně méně člověkem, ztrácíme něco ze své podstaty, jelikož práce (ať už fyzická či duchovní) patří k lidské přirozenosti. Byl nám vytyčen onen krátký čas naší existence na tomto světě a údělem člověka v tomto časovém úseku je prožít život tak, že si pomocí práce obstarám své potřeby. „Život jednotlivce je zapojen do života rodu prostřednictvím práce, která zajišťuje uchování vlastního života a života rodiny. A to, co neslouží nezbytné potřebě života, co není vynuceno přímo vitální látkovou výměnou, je buď nadbytečné, nebo se to vysvětluje jako specifická funkce lidského druhu.“¹⁵² Koloběh práce se zde vyskytuje běžně s životem jedince a s jeho smrtí zaniká. Avšak s nástupem práce člověka v kolektivu, ve skupině, která usiluje společně o nějaký produkt práce, se cosi změnilo. Arendtová k tomu dodává: „Kolektivní pracovní síla je nevyčerpatelná a odpovídá nesmrtelnosti rodu, jehož životní proces ve svém celku není přerušen ani zrozením a smrtí jednotlivých exemplářů.“¹⁵³ Co se týče pracovního náčiní, je jasné, že je v jistém smyslu konečné (opotřebuje se, či se časem rozbije a nahradí novým). Oproti tomu lidská vitalita je dle Arentové nekonečná, alespoň po dobu trvání lidského života.

Lidé si odpradáвна přáli být odproštěni od práce a žít život takový, jaký žijí bohové. Arendtová připomíná, že existencí strojů, jež mají postupně nahradit veškerou lidskou sílu, k tomu vlastně směřujeme. Nástroje, jež si zhotovujeme k ulehčení práce, nám v práci pomáhají, nemůžou ji však nikdy zcela nahradit. Arendtová píše, že: „Každá žena v domácnosti ví, že ani sto různých přístrojů v kuchyni a půl tuctu robotů ve sklepě nemůže nikdy nahradit služby třeba jen jednoho ochotného pomocníka.“¹⁵⁴ Je důležité si uvědomit, že stroje či nástroje s sebou přináší výrobu nadbytku, tedy většího množství, než je jedinec sám schopen konzumovat (jež potřebuje ke svému životu, své obživě). A právě z nadbytku, z produktů námahy

¹⁵² Tamtéž, s. 410

¹⁵³ Tamtéž, s. 157

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 155

druhých, čerpá konzumní společnosti, v níž „cíl a účel *vita activa* spočívá pouze a jedině v rostoucím bohatství, nadbytku a ‘štěstí co největšího množství’.“¹⁵⁵

Autorka vyslovuje myšlenku, že: „Je historicky doloženo, že vznik moderní techniky nelze připisovat rozvoji nástrojů, s jejichž pomocí si člověk odjakživa ulehčoval práci a zhotovoval věci světa, ale že tato technika je zcela nezamýšleným takřka nahodilým průvodním jevem čistě ‚teoretického‘ zájmu o věci, jež neměly nikomu sloužit k užitku.“¹⁵⁶ Autorka v této souvislosti uvádí příklad s vynálezem hodinek. Hodinový stroj byl původně vyroben z důvodu zpřesnění měření při experimentech, čili byl určen primárně pouze laboratorním pracovníkům, vědcům při výzkumu. A když už byly hodinky na světě, začaly se rozšiřovat a být oceňovány lidmi v běžném životě, přestože k tomu nebyly původně vůbec určeny. Můžeme si ale být její interpretací jisti? Opravdu se to takto odehrálo, skutečně technické vymoženosti vznikly pod taktovkou pouze experimentálních výzkumů, nikoli se záměrem ulehčit člověku život, přinést mu něco užitečného? Je pravda, že lidé se dobře orientovali v ukazatelích času, jako jsou sluneční hodiny, ale jistě si nemůžeme představovat, že by se s něčím takovým nadobro spokojili a nehledali lepší způsob, jak se shodnout na rozvrhování dne.

Arendtová popisuje technický rozvoj z počátku 20. století takto: „Začali jsme jakoby sami tvořit přírodní procesy, tj. vyvolali jsme přírodní procesy, k nimž by bez nás nikdy nedošlo, a místo toho, abychom obezřetně chránili lidský svět před elementárními silami přírody, abychom je odstranili z našeho světa a udržovali je od něj v co největším odstupu, jako to činily všechny předchozí historické epochy, uvedli jsme naopak tyto elementární síly do samého středu našeho světa.“¹⁵⁷ Různé experimenty, jež vznikly s rozvojem přírodních věd a jsou již nedílnou součástí moderní doby, vlastně vytváří a uměle napodobují přírodní podmínky. „Lidé jsou totiž vždy schopni zničit to, co sami učinili, a jejich ničivá kapacita dnes dokonce

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 169

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 372

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 188

dosáhla bodu, kdy mohou zničit i to, co sami nikdy neučinili – zemi a život na ní...“¹⁵⁸ Je pravdou, že děti se dnes odmala setkávají s různými výdobytky vědy a techniky a velice lehce s nimi srůstají. Život bez nich si již neumí představit, a pokud to tak vychovatelé nechají být, z takových dětí vyrostou jedinci, kteří si neváží přírody a světa jako takového, nevidí přirozený svět, nýbrž nános techniky, vědeckých názorů a odosobněné zacházení se světem. Od takového náhledu na společný svět pak není daleko k jeho devastaci. V této souvislosti se o Arendtové zmiňuje Patočka ve svých *Kacířských esejích o filosofii dějin*, když se ptá, zda je technická civilizace úpadková či nikoli. „Hannah Arendtová upozorňovala na to, že člověk nerozumí již tomu, co dělá, a vypočítává, že se spokojuje ve vztahu k přírodě pouhým praktickým ovládním a předvídním bez srozumitelnosti, v tom smyslu, že v přírodovědě opustil již dávno před vesmírnými lety půdu této země, a ztratil tím ve skutečnosti onu půdu pod nohama, k níž je poslán.“¹⁵⁹

6.2.2 Zhotovování

Zhotovování je spjato s činností „*homo faber*“¹⁶⁰ (výraz, jež přinesl novověk), člověka pojatého jako tvůrce, který zhotovuje odolné a umělé věci, jimiž obohacuje přírodní svět. Jak již bylo zmíněno výše, i tyto umělé věci zakládají podmíněnost lidského života. Člověk si díky nim, díky tomu, že jsou trvalé, vytváří svůj domov, místo k bytí a samozřejmě také k výchově potomků. Arendtová hovoří o tom, že umělé věci tvoří „vlast člověka“¹⁶¹, protože mu umožňují jakožto konečné bytosti zabydlet se a zakotvit v něčem trvalejším, a sice ve světě, jemuž zaručují stálost právě zhotovené předměty. „Tyto předměty jsou užívány, nikoli požívány, a jejich upotřebením neznamená jejich spotřebu. Jejich trvanlivost propůjčuje světu jakožto výtvaru lidské ruky trvalost a stálost, bez níž by se smrtelná a nestálá bytost, jakou je

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 303

¹⁵⁹ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*,... s. 123

¹⁶⁰ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 107

¹⁶¹ Tamtéž, s. 173

člověk, nedokázala na zemi zabydlet.“¹⁶² To, že naše okolí obsahuje stvořené, zhotovené věci znamená, že člověk má možnost vnímat svět jako objektivní a zpředměťovat si věci okolního světa. Arendtová píše: „...protějšek, jenž vystupuje vůči subjektivitě člověka a s nímž se tato subjektivita poměruje, je objektivita, předmětnost světa, který člověk sám zhotovil...“¹⁶³ Člověk je tedy schopen pohlížet na svět jako na objekt, jelikož je plný předmětů, jež samo lidstvo zhotovilo. Zhotovené předměty však nemůžou vzniknout jen tak z ničeho, žádají si přírodní materii. *Homo faber* užívá materiál, který je nutno ukořistit z lůna přírody. Arendtová uvádí: „Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa, může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu.“¹⁶⁴

Homo faber provádí svou činnost – zhotovování – nikoli na veřejnosti, ale ve svém úkrytu. Jsou to věci, které mají lidem sloužit v běžném životě. Aby však se k lidem dostaly, je nutné, aby je *homo faber* vystavil na veřejnosti v podobě zboží. Arendtová píše: „Směnný trh je veřejným prostorem pro *homo faber*, který mu umožňuje, aby stavěl na odiv dílo svých rukou a aby se mu dostalo zasloužené pozornosti a ocenění.“¹⁶⁵ *Homo faber* je tedy stále spjat se světem, jelikož zhotovené věci je nutno poskytnout světu věcí. Protože „Hodnota je vlastností, již žádný předmět nemůže mít či získat v rámci soukromé oblasti, jíž se mu však automaticky dostává, jakmile vstoupí na veřejnost.“¹⁶⁶

S nástupem konzumní společnosti, která si vyžaduje co nejrychlejší mizení, konzumaci vytvořených věcí světa, co nejrychlejší koloběh spotřeby, nastupuje nové pojetí člověka jako pracujícího svým tělem, zapojeného do koloběhu masové výroby,

¹⁶² Tamtéž, s. 173

¹⁶³ Tamtéž, s. 174

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 176

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 203

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 209

tj. „*animal laborans*“.¹⁶⁷ Již se nejedná o zhotovujícího, rukama pracujícího a o trvalost světa pečujícího člověka. Práce *animal laborans* je připisována nikoli jeho zručnosti (práci šikovných rukou), ale vitalitě a činnosti celého těla jedince. Arendtová uvádí: „*Animal laborans* se nevyhýbá světu, ale je z něho vypuzeno do nepřístupné privátní sféry vlastního těla, kde se cítí být zajatcem potřeb a žádostí, na nichž nikdo nemá účast a jež se nikomu nedají plně sdělit.“¹⁶⁸ Člověk nahlížený jako tělesně pracující je tedy při své práci odkázán sám na sebe, jeho tělo je „uvrženo samo do sebe“.¹⁶⁹

6.2.3 Jednání

Jednání nám bylo dáno do vínku a zakládá možnost započít znovu. Jako nově přichozí generace svým jednáním můžeme změnit svět k lepšímu a odvrátit vzniklou krizi. „Zdá se, že vlastní popud spočívá spíše v samotném počátku, jež vešel do světa spolu s naším zrozením a jemuž odpovídáme tím, že sami z vlastní iniciativy začínáme s něčím novým. Jednat v tomto nejpůvodnějším a nejobecnějším smyslu znamená totéž, co začínat s něčím novým.“¹⁷⁰ To, že jsme obdařeni touto schopností, zároveň znamená, že nelze předpovědět, jakým směrem se bude budoucnost světa a lidstva ubírat. Vše záleží na iniciativě nově přichozích jedinců. Jejich konání je v tomto smyslu nevypočitatelné. Jak uvádí Arendtová: „Skutečnost, že člověk je nadán schopností jednat ve smyslu nového počátku, může proto znamenat jen to, že člověk se vymyká veškeré předvídatelnosti a vypočitatelnosti,...“¹⁷¹ Neboli „Nový počátek je vždy v rozporu se statisticky uchopitelnými pravděpodobnostmi, je vždy nekonečně nepravděpodobný.“¹⁷² Jednáním tvoří člověk svůj životní příběh, který je možné vyprávět a brát jako hotový až po jeho skončení, čili po smrti jedince. Do té

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 150

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 151

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 146

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 226–227

¹⁷¹ Tamtéž, s. 228

¹⁷² Tamtéž, s. 228

doby se stále jedná o nepředpověditelný příběh, u nějž může dojít k nečekanému zvratu.

Jako protiklad k jednání, které ustanovuje neočekávané důsledky, autorka uvádí myšlenku pokroku. Pokrok, jenž je nastolen s rozvojem věd, na rozdíl od nepředpověditelného jednání vykazuje naprosto jasné a předem dané výsledky. Pouze jednání jako dar člověka může přerušit to, co jinak běží automaticky. Avšak přestali jsme toho využívat a přijímáme porok s nadšením. Problémem je, že „Nejen že pokrok vědy přestal odpovídat pokroku lidstva..., ale mohl by dokonce znamenat jeho konec.“¹⁷³ Arendtová píše: „Pokrok dává odpověď na problematickou otázku: Co máme nyní dělat? Odpověď na nejnižší úrovni zní: přetvořme to, co máme, v cosi lepšího, většího, atd...“¹⁷⁴ Díky vědeckým porokům nám tedy vyvstávají nepopsatelné možnosti, a jelikož máme tu možnost, chceme z toho, co máme udělat co nejvíce, ale je to tak správně? Arendtová uvádí: „Jako bychom byli zakleti pohádkovým kouzlem, jež nám dovoluje dělat ‚nemožné‘ pod podmínkou, že ztratíme schopnost dělat možné, dosáhnout fantasticky mimořádných výkonů pod podmínkou, že už nebudeme schopni řádně obstarávat své každodenní potřeby.“¹⁷⁵ Výchova dětí by měla vést k reflexi situace a nikoli jen k jejímu nekritickému přejímání. Děti si musí co nejdříve uvědomit, co nadšení pro pokrok způsobuje a svým jednáním potom mohou situaci zvrátit. Mohou se učit z chyb dospělých díky tomu, že prohlédnou směřování ke zkáze světa. To nejcennější, co jim rodiče a škola mohou dát, vězí v předání schopnosti kritické reflexe problematických jevů ve společnosti.

Jednání jako jedna z činností *vita activa* je typicky lidskou schopností. Arendtová uvádí: „Pouze jednání je výlučnou výsadou člověka. Ani zvíře, ani bůh nejsou schopni jednat.“¹⁷⁶ Jednání, oproti práci a zhotovování, je specifické tím, že vyžaduje

¹⁷³ ARENDTOVÁ, H. *O násilí*,... s. 27

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 25

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 63

¹⁷⁶ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*,... s. 33

společnost druhých. Důležitá v Arendtové pojetí jednání je myšlenka, že pomocí jednání se zapojujeme do společnosti, vrůstáme do již předem vzniklého světa. Jsme vrženi do společného světa vybavení schopností jednat. Společně s promlouváním se díky našemu jednání ukazujeme druhým, stáváme se viditelnými ve veřejném prostoru. To souvisí s charakterizováním světa, kde podmínkou pro pobyt je pluralita, přítomnost druhých. Čili jednání potřebuje nejen prostor pro jevení, ale také lidi, kterým se můžeme jevit. Jednáním a promlouváním odhalujeme naši osobu, naši jedinečnost, to, kdo vlastně (a skutečně) jsme. Arendtová uvádí: „...nikdo neví, koho vlastně zjevuje, když v promlouvání a jednání zároveň mimoděk zjevuje sám sebe. Toto riziko ukázat se jako ‚někdo‘ v bytí s druhými na sebe může vzít pouze ten, kdo je ochoten prodlévat v tomto vzájemném spolubytí také v budoucnosti, tedy ten, kdo je ochoten pohybovat se ve spolubytí se sobě rovnými, objasňovat jim, kým on sám je, a zřít se původní cizoty toho, který zrozením přišel na svět jakožto nově příchozí.“¹⁷⁷

Autorka užívá termínu „tkanivo vztahů a lidských záležitostí“.¹⁷⁸ Touto metaforou chce vyjádřit, jak člověk, nově příchozí, přispívá svým životním příběhem a svým jednáním do společného světa zaplněného již existujícími „vztahy a lidskými záležitostmi“ a svým způsobem je pozměňuje. Doslova píše: „Odhalování nově příchozího skrze promlouvání i nový počátek, který klade jednání, jsou proto jako vlákna, vetkaná do již předem utkaného vzoru, jež sama opět proměňují tkanivo tak, jak svým neopakovatelným působí na veškerá vlákna životů, s nimiž v rámci tohoto tkaniva přicházejí do styku.“¹⁷⁹ Jedinci si musí uvědomit, že vše, co udělají, má nějaký význam pro svět, společnost a pro ostatní. Nic v jejich životě není zanedbatelné, všechno se počítá. Za své jednání vždy nesou řádnou odpovědnost. Výchova by měla vést k vědomí této odpovědnosti.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 231

¹⁷⁸ Více viz. ARENTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... s. 233–244

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 237

Arendtová se i zde, při popisu jednání člověka ve světě, opírá o řecké myšlení. Definuje *polis* jako místo určené pro lidi, aby se zde ukazovali. „*Polis* tedy přísně vzato není ani tak městem ve smyslu jeho geografické lokalizovatelnosti, jako spíše organizační strukturou jeho obyvatelstva, jak vyvstává ze vzájemného jednání a promlouvání. Její skutečný prostor leží mezi těmi, kdo kvůli této vzájemnosti žijí pospolu, nezávisle na tom, kde právě jsou.“¹⁸⁰ Veřejný prostor je určen k tomu, aby se v něm lidé ukazovali, na rozdíl od soukromé sféry, která má za úkol skrýt to, co má být zraku skryto. Toto místo určené pro člověka k vystavování sebe sama nazývá Arendtová „mezisférkou“. Říká, že: „...jednání a promlouvání ustavují prostorovou mezisféru, která není vázána na rodnou půdu a může se nově usídlit kdekoli v obydleném světě. Tato prostorová mezisféra je prostorem ukazování v nejširším smyslu slova, prostorem, jenž vzniká tím, že se lidé navzájem ukazují, kde se tedy nejen vyskytují jako jiné živé bytosti či neživé věci, ale vysloveně se ukazují.“¹⁸¹ Arendtová hovoří o tom, že „vystavit sebe na odív“¹⁸² je smyslem lidského života.

Věci se jeví ve světě a Arendtová vnímá lidské bytí také jako jevení. To, že jsme se jednou narodili do světa, nás předurčuje právě k jevení. K tomu, abychom se mohli jevit, potřebujeme také nějaké diváky, někoho, komu se budeme jevit. To opět vyžaduje onu zmíněnou podmínku plurality. Arendtová uvádí: „...nic z toho, co jest, pokud se jeví, neexistuje jen pro sebe; všechno, co je, má být někým vnímáno. Nikoliv Člověk, ale lidé obývají tuto zemi. Zákonem země je pluralita.“¹⁸³ A nejen lidé jsou předurčení k tomu, aby se zjevovali a byli vnímáni druhými, ale také věci světa jsou závislé na přítomnosti živých bytostí ve světě. „Svět, do kterého se lidé rodí, obsahuje mnoho věcí – přírodní i umělé, živé i neživé, pomíjivé i trvalé –

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 258

¹⁸¹ Tamtéž, s. 258–259

¹⁸² ARENTOVÁ, H. *Život ducha. I. díl, Myšlení*,... s. 34

¹⁸³ Tamtéž, s. 31

a všechny mají společné to, že se jeví, že mají být viděny, slyšeny, dotýkány, ochutnávány a čichány bytostmi, které vnímají příslušnými smysly.“¹⁸⁴

Arendtová používá krásný příměr světa jako jeviště pro jevení. Musí zde být přítomní jak herci, tak diváci. Herci jednají, „vystavují sebe na odiv“ před diváky a pro diváky. Stejně tak potřebujeme druhé lidi, abychom měli před kým se ukazovat. Říká: „A jako herec ve svém výstupu závisí na jevišti, spoluhercích a divácích, tak každá živá věc závisí na světě, který se spolehlivě jeví jako místo jejího vlastního zjevu, závisí na ostatních živých bytostech, které spoluhrají, a na divácích, kteří uznají a poznají její existenci.“¹⁸⁵

Je pravdou, že máme možnost ovládat své jednání a takříkajíc se přetvářet. Běžně upravujeme a volíme, jak se budeme druhým jevit a jak na ně chceme působit. Arendtová hovoří o tom, že: „...se lidé také *prezentují* činy a slovy, a ukazují tak, jak by si *přáli* se jevit, co se podle jejich názoru hodí, aby bylo viděno, a co nikoli. Tento prvek dobrovolné volby, co se má ukázat a co skrýt, se zdá být specificky lidský.“¹⁸⁶ Toto však už pro Arendtovou není čistým vystavováním se na odiv, nýbrž jinou formou lidské prezentace sebe sama. Říká: „Sebeprezentace se odlišuje od vystavování na odiv aktivní a vědomou volbou ukázaného obrazu; vystavování na odiv nemá jinou volbu než ukázat vlastnost, kterou živá bytost má. Sebeprezentace by nebyla možná bez určitého stupně vědomí sebe sama – to spočívá v reflexivnosti duchovních aktivit a jasně překračuje pouhé vědomí, které patrně sdílíme s vyššími živočichy. Pouze sebeprezentace je otevřena přetvářce a klamu ve vlastním smyslu slova a jediná možnost, jak je odlišit od skutečnosti a pravdy, spočívá v tom, že netrvalí a nejsou konzistentní.“¹⁸⁷ Já si tedy vlastně volím mezi možnými vlastnostmi ty, které chci před druhými prezentovat. Slovy Arendtové „provádím akt záměrné volby mezi různými možnostmi chování, které mi svět nabízí. Z takových rozhodnutí

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 31

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 34

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 46

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 48–49

nakonec vyrůstá to, co nazýváme charakter nebo osobnost, spojení řady identifikovatelných kvalit do pochopitelného a spolehlivě identifikovatelného celku, který se jakoby vtiskuje do neproměnlivého materiálu nadání a slabin, jež jsou vlastní složení naší duše a těla.“¹⁸⁸

Arendtová se zmiňuje o tom, že musíme platit daň za to, že se nám mohou věci jevit, a onou daní je podle ní zdání neboli klam. Mohou nás klamat naše smyslové orgány stejně jako prostorové vzdálenosti. „Zdání bytostně patří ke světu, který je řízen dvojítm zákonem jevení pro pluralitu pocítujících bytostí, jež jsou vybaveny schopností vnímat. Nic z toho, co se jeví, se neukazuje jedinému pozorovateli, který by byl schopen vnímat veškeré možné aspekty. Svět se jeví v modu ‚zdá se mi‘ podle zvláštní perspektivy určené místem ve světě a dané příslušnými orgány vnímání.“¹⁸⁹ Avšak skrz pluralitu, skrz druhé dochází k potvrzování reality. Díky tomu, že druzí vidí a uznávají to samé, co my, můžeme věřit našim smyslům, naší existenci a existenci světa. Arendtová hovoří o „poznání a uznání“ jevů druhými.¹⁹⁰ Přítomnost druhých, kteří vidí to, co vidíme my, a slyší to, co slyšíme my, nás ujišťuje o realitě světa i nás samých.

Jak již bylo zmíněno, našich pět smyslů nás může snadno klamat, avšak Arendtová poukazuje na existenci něčeho, co se nazývá „sensus communis“ neboli „společný smysl“¹⁹¹, díky němuž lze věřit ve skutečnost světa, jelikož zaručuje fungování a pravdivost našich zbylých pěti smyslů. Slovy Arendtové tento smysl „začleňuje vjemy mých čistě privátních pěti smyslů ... do společného světa sdíleného s druhými“.¹⁹²

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 49

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 50

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 58

¹⁹¹ Více viz. tamtéž, s. 62

¹⁹² Tamtéž, s. 63

Jelikož však prostor ukazování ztrácí pozvolna na důležitosti, má to za následek úbytek přítomnosti tzv. common sense, zdravého selského rozumu, jenž nám umožňuje objektivně hodnotit realitu, orientovat se ve světě. Pokud mizí, „svědčí to vždy o tom, že je v rámci určité lidské skupiny rozdroben společný svět, že je narušen smysl pro skutečnost, jehož pomocí se orientujeme ve světě, a že se proto lidé světa odcizují a začínají se stahovat do své subjektivity“.¹⁹³

Již byla řeč o nepředpověditelnosti jednání člověka, když se zapojuje do světa. Arendtová doplňuje myšlenku odpuštění mezi lidmi. Odpuštění nás podle ní zbavuje odpovědnosti za námi vykonané činy, které jsme vlastně vykonali s tím, že jsme sami nevěděli, co způsobí. Uvádí: „Kdybychom si nemohli vzájemně odpustit, tj. vzájemně se oprostít od důsledků našich činů, pak by se naše schopnost jednat jaksi omezovala na jeden jediný čin, jehož důsledky by nás v nejvlastnějším smyslu slova pronásledovaly až do konce našeho života.“¹⁹⁴ Když je nám odpuštěno a jsme zproštěni chyby, jíž jsme se svým jednáním dopustili, stáváme se svobodnými, jinak bychom si tuto vinu táhli s sebou jako břímě celým životem. „Schopnost odpustit a slíbit jsou zakořeněny v mohutnosti jednání. Jsou to způsoby, jimiž je jednající na jedné straně osvobozován od minulosti, která ho chce navždy svázat, a na druhé straně se může alespoň částečně ujistit budoucností, jejíž nevypočitatelnost ho ohrožuje.“¹⁹⁵ Arendtová také podotýká, že je nutné si nejprve odpustit navzájem ve světě lidí (jelikož schopnost odpouštět patří původně člověku, ne Bohu) a až poté nám případně může být Bohem odpuštěno. Jedná se však o celkem sporné tvrzení, jehož rozebírání necháme stranou. Hlavní je v dětech vypěstovat umění odpouštět druhým, vůbec ochotu dívat se na situaci očima druhého a uvědomit si důležitost odpuštění v lidském soužití. Na to samy neprijdou, nýbrž potřebují, aby jim to někdo vštípl, ukázal. Nutno tedy být dětem dobrým vzorem.

¹⁹³ ARENDTOVÁ, H. *Vita activa: neboli, O činném životě*, ... s. 272

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 308

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 308

Se schopností odpuštění souvisí schopnost slibu, jež je vztažena k minulosti, a schopnost slib dodržet, jež souvisí s budoucností. Sliby vlastně ventilujeme navenek; neprobíhají jen uvnitř naší mysli, ale musí být vysloveny. Je totiž vždy nutné slíbit něco někomu (potřebujeme k tomu druhé lidi, tedy musí být splněna podmínka plurality), aby se slib stal závazným. Arendtová k tomu dodává: „Nikdo totiž nemůže odpustit sám sobě a nikdo se nemůže cítit vázán slibem, který dal pouze sám sobě. Sliby, které dávám sám sobě, a odpuštění, které uděluji sám sobě, jsou nezávazné, stejně jako posunky před zrcadlem.“¹⁹⁶ Dále říká, že: „Jedině ten, komu je již odpuštěno, může odpustit sám sobě. Jedině ten, kdo učinil zkušenost s někým druhým, který dodržel svůj slib, může něco slíbit sám sobě a tento slib dodržet.“¹⁹⁷ Nejen odpuštění musí výchova naučit, ale také závaznost slibu a jeho řádné plnění. Tyto zdánlivé banality jsou pro mravní život jedince více než důležité.

Pro shrnutí výše vyřčené autorčiny teorie tří aktivit činného života použijme její slova: „Všechny tři základní činnosti a jim odpovídající podmínky jsou navíc pevně zakotveny v nejobecnější podmíněnosti lidského života, která spočívá v tom, že člověk přichází na svět narozením a opět z něj mizí smrtí. Pokud jde o mortalitu, práce zajišťuje přežití individua i celého rodu; zhotovování pak zřizuje umělý svět, který je do jisté míry nezávislý na smrtelnosti těch, kdo jej obývají, a tak oproti jejich prchavé existenci poskytuje něco jako stálost a trvání; a konečně jednání potud, pokud slouží založení a uchování politického společenství, tvoří podmínky pro kontinuitu generací, pro paměť a tím pro dějiny. Podobně jsou všechny činnosti spjaty s natalitou, protože jejich úkolem je též péče o budoucnost, resp. o to, aby život a svět dokázaly držet tempo s neustálým přílivem nově přichozích, kteří se rodí do světa jako cizinci, a měly pro ně vždy připraveno místo. Přitom je však jednání spjato se základní podmínkou natality úžeji než práce a zhotovování. Nový počátek,

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 308

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 309

který vstupuje do světa s každým narozením, se může ve světě uplatnit jen proto, že sám nově příchozí je nadán schopností začít něco nového, tj. schopností jednat.“¹⁹⁸

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 17

Závěr

Práce se zaměřila na problematiku role výchovy a vzdělávání v díle německé filosofky židovského původu, Hannah Arendtové, vystupující v průběhu 20. století.

Výchova a vzdělávání jsou klíčové činnosti s nedozírnými důsledky jak pro vychovávaného, tak pro vychovatele. Pro plnohodnotný a dobrý život člověka je důležité, aby výchova byla funkční. Výchova je dar, pomocí kterého máme možnost (a chce se říci musíme!) předávat hodnoty a návody jedincům, kteří přichází nově do společného světa.

Snažila jsem se v práci dostatečně zdůraznit, co Arendtová ve výchově požaduje za důležité. Výchova probíhá ve světě, který je nám všem společný. Rodič má dítě uvést do tohoto světa a do života, dát mu možnost svět poznat v plné jeho šíři a uvolnit ho k tvořivému jednání, k pokračování světa. Na vychovateli leží odpovědnost za svět, který dítěti předává a zároveň za dítě, které do světa uvádí. Svět musí být chráněn před nepřiměřeným zacházením ze strany nově příchozích jedinců a současně nesmíme zapomínat na děti, jež ve světě plném nástrah potřebují také naši ochranu. Jen takto může fungovat výchova v případě, že rodič již není autoritou. Zbývá mu pouze ona dvojí odpovědnost.

Příčinu krize hodnot, autority a kultury v moderním světě Arendtová spatřuje v přerušení předávání tradic. Nemáme v tradice důvěru, myslíme, že jsou nepodstatné. Ukázala jsem, jak autorka na popisu vzniku společnosti prezentuje první změny v životě jedince, které dále vedou k zanedbávání tradičně fungujících postupů, toho, z čeho se dosud čerpalo. Dále jsem nastínila, jak pomocí studie masové společnosti konzumního typu poukazuje na váhu výchovy pro rozvoj člověka co nejsprávnějším směrem.

Koncept konzervativní výchovy by podle autorky mohl přispět k překonání krize. Spočívá v návratu k tradicím, k tomu, co nás spojuje s minulým, s našimi předky a tím i s lidstvem. Pomocí konzervativního způsobu vychovávání a vzdělávání je možno dojít k upevnění tradičních hodnot a cestě ven z chaosu. Pokusila jsem se popsat, co se Arendtová snaží svou studií podtrhnout – moderní společnost postavila

práci na vrchol života člověka; kultura nabízí pouze předměty ke konzumu a nepřináší již jedincům hluboký prožitek;... a takto bychom mohli pokračovat. To všechno jsou věci, které bourají tradiční přístupy. Výchova musí novému jedinci otevřít oči a ne ho pouze zasadit do této mašinerie. Je nutné dětem ukázat, že tradice je něco, co se má ctít a nikoli to, čím lze jediné opovrhovat a ve svém jednání začínat vždy jen pouze nově, revolučně. Pokud bude výchova podporovat navázání na ono tradiční, máme naději, že se svět (a člověk v něm) nebude ubírat do záhuby, kam je značně nasměrován.

Seznam literatury

ARENDTOVÁ, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta, 1995. 428 s. ISBN 80-204-0549-6.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*. Praha: Mladá fronta, 1994. 160 s. ISBN 80-204-0424-4.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. 262 s. ISBN 80-85959-92-5.

ARENDTOVÁ, Hannah. *O násilí*. Praha: OIKOMENH, 2004. 78 s. ISBN 80-7298-128-5.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa: neboli, O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007. 431 s. ISBN 978-80-7298-185-4.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Život ducha. I. díl, Myšlení*. Praha: Aurora, 2001. 274 s. ISBN 80-7299-041-1.

BLECHA, Ivan: *Filosofie*. 4. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 279 s. ISBN 80-7182-147-0.

COULANGES, Fustel de. *Antická obec*. Praha: Sofis, Pastelka, 1998. 392 s. ISBN 80-902439-7-5.

ETTINGER, Elżbieta. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Praha: Academia, 2004. 178 s. ISBN 80-200-1167-6.

GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994. 53 s. ISBN 80-7007-062-5.

JANDOUREK, Jan. *Sociologický slovník*. 2. vyd. Praha: Portál, 2007. 285 s. ISBN 978-80-7367-269-0.

KASPER, Tomáš; KASPEROVÁ, Dana. *Dějiny pedagogiky*. 1. vyd. Praha: Grada, 2008. 224 s. ISBN 978-80-247-2429-4.

Kolektiv autorů. *Filosofický slovník*. 2. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové, 1994. 222 s.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995. 199 s. ISBN 80-238-0473-1.

KUČEROVÁ, Stanislava. *Člověk, hodnoty, výchova: Kapitoly z filosofie výchovy*. 1. vyd. Prešov: ManaCon, 1996. 231 s. ISBN 80-85668-34-3.

NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond. Praha, 2001. 533 s. ISBN 80-86379-29-9.

PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. 135 s. ISBN 978-80-7298-275-2.

PELCOVÁ, Naděžda. *Dějinné vědomí, tradice a výchova*. In *Filosofický časopis*. roč. 58, 1/2010, s. 77-86.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách: a jiné eseje*. Praha: Lidové noviny, 1998. 140 s. ISBN 80-7106-217-0.

PODZIMEK, Michal. *Principy morality: studijní texty*. Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2010. 134 s. 978-80-7372-566-2.

PRŮCHA, Jan; WALTEROVÁ, Eliška; MAREŠ, Jiří. *Pedagogický slovník*. Praha: Portál, 2008. 322 s. ISBN 978-80-7367-416-8.

ŠPRTA, Marian. *Dospělost u Hannah Arendtové*. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta (Praha, Česko). Katedra občanské výchovy a filozofie, 2007

VERNANT, Jean-Pierre. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1995. 87 s. ISBN 80-85241-45-5.

VÝROST, Josef; SLAMĚNÍK, Ivan. *Sociální psychologie: 2., přepracované a rozšířené vydání*. Praha: Grada, 2008. 404 s. ISBN 978-80-247-1428-8.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale Univ. Press 1982, ISBN: 0300026609.